Vorleſungen
über die
Kantiſche Philoſophie.

Von

N. Treſchow
Rector der Schule zu Chriſtiania, Doctor der Theologie und Philoſophie, Mitglied der königlichen Geſellſchaften der Wiſſenſchaften zu Kopenhagen und Drontheim.

Aus dem Däniſchen überſetzt.

Zweyter Theil.

Kopenhagen und Leipzig,
bey Johann Heinrich Schubothe, 1799.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

An den

Herrn Kammerherrn

von Moltke

Ritter vom Danebrogorden, und erſten Deputirten in der Weſtindiſchen und Gineiſchen Rent- und General-Zollkammer.

Hochwohlgeborner
Herr Kammerherr!

Was die Alten ſchrieben, eigneten ſie gemeiniglich ihren Freunden zu; die Neuern eignen es den Großen zu. Indem ich gegenwärtige Schrift Ew. Hochwohlgebornen anbiete, folge ich gewiſſermaßen beyder Exempel. Bücher von dieſem Inhalt bedürfen keines Schutzes in unſerm glücklichen Vaterland, und vielleicht nirgends; es müßte denn gegen billige, oder unbillige Kritiken ſeyn, wo jedoch die Macht nichts ausrichtet. Ich bin vielen Dankbarkeit ſchuldig; aber unter allen, denen ich dieſelbe etwa bey dieſer Gelegenheit mit Recht bezeugen

könnte,

könnte, iſt keiner, dem mein Herz dieſe Schuld lieber bezahlte, als Ew. Hochwohlgeboren! Von dem erſten Augenblick an, da ich die Ehre hatte, Ihnen bekannt zu werden, haben Sie mir eine Gewogenheit bewieſen, die ich ſo wenig im Stande geweſen bin zu erwiedern, daß meine Verlegenheit oft ein Anſehen muß gehabt haben von etwas, das ſie weder war, noch ſeyn durfte, von Kälte. Ihre warme Neigung für alles, was Schön und Edel iſt, vereinigt mit vorzüglichen Einſichten und Talenten, Ihre eben ſo ſtarken, als dauerhaften Gefühle für Freundſchaft,

die

die ich bey mehr, als einer Gelegenheit zu bemerken, das Glück gehabt, mußten nothwendig Eindruck auf mich machen. Und ich muß dieſe Gelegenheit ihn an den Tag zu legen, um ſo eher ergreifen, da ſie vielleicht die einzige ſchickliche iſt, die ich dazu finde. Könnte dieſe Schrift Ew. Hochwohlgeb. wenigſtens von einer Seite gewiſſermaßen zur Rechtfertigung dienen, wenn Sie mich etwa mit zu viel Güte zu beurtheilen ſcheinen ſollten, würde es mich innig freuen. Und ein Glück, größer, als ich es zu hoffen wage, wäre es, wenn dies Buch durch Ew. Hochwohl-

wohlgeb. Empfehlung der Aufmerkſamkeit derjenigen erhabenen und dem Vaterland theuren Perſonen gewürdigt werden möchte, deren Urtheil über deſſen literariſchen Werth dem Verfaſſer auch dann noch von größter Wichtigkeit ſeyn müßte, wenn weder ihre Macht, noch Hoheit es im geringſten geltend zu machen vermöchte.

unterthänig
der Verfaſſer.

Vor-

Vorrede
des
Verfaſſers.

Die Veranlaſſung zu dieſen Vorleſungen war die Begierde aufgeklärter Mitbürger über einige wiſſenſchaftliche Gegenſtände belehrt zu werden, oder ihre Erinnerung wieder aufzufriſchen. In Chriſtiania, ſo wie an jedem Orte von gleicher Größe, haben die geſellſchaftlichen Vergnügen eine gewiſſe Einförmigkeit. Man ſucht daher gern Abwechſelung. Daß man dieſe in wiſſenſchaftlichen Vorträgen zu finden glaubte und wirklich fand, iſt ohne Zweifel ein der Anführung würdiger Beweiß für den Geſchmack unſrer Landsleute und den in unſern Geſellſchaften herrſchenden Ton. Denn die Vorleſungen wurden bis ans Ende von allen Ständen und Altern fleißig beſucht. Sogar das ſchöne Geſchlecht ſahe die phyſikaliſchen Experimente, die Herr Kammerherr Anker anſtellte, mit vielem Theilnehmen, und hörte

hörte die Erklärungen darüber mit Aufmerkſamkeit. Herr Doctor Möller, der die Grundſätze der neuern Chymie, als Einleitung zur Mineralogie, erläuterte, und ich, waren zwar nicht ſo glücklich, dieſe letztern unter unſren Zuhörern zu zählen. Allein auch unſere Frauenzimmer meiden eben ſo ſehr den Schein der Gelehrſamkeit, als ſie eine Bildung des Geiſtes lieben und erreichen, die ihnen an jedem Ort der Welt Ehre machen würde.

In den Wintermonaten 1796 und 1797. wurden alſo dieſe Vorleſungen — gehalten (einmal die Woche). Die Veranlaſſung weiß man nun. Ich ſollte nun auch ſagen, warum ich ſie durch den Druck bekannt mache. Allein, findet der Leſer, daß ſie es einigermaßen verdienen: ſo verlangt er ſchwerlich einen andern Grund. Verdienen ſie es aber nicht, ſo wird mich weder die Begierde meiner Zuhörer, noch der den Verfaſſern ſo eigne Trieb Nutzen zu ſtiften, rechtfertigen können.

Ich will daher über den Inhalt nur einige Anmerkungen machen, die ich für nöthig anſahe, und an keinem andern Ort anzubringen weiß. Man wird mich vielleicht tadeln, daß ich mich nicht begnügt habe, die Kantiſche Philoſophie vorzutragen, ſondern die Gegen-

ſtände

ſtände zugleich auf meine Art abhandle, und überall meine Vorſtellungen im Vortrag mit einſtreue. Es kann ſeyn, ich hätte beſſer gethan, mich des letztern zu enthalten. Aber in ſolchen Dingen hat jeder Verfaſſer ſeine eigne Art. Wenn ich ein Buch leſe, muß ich mit denken; und wenn ich es erkläre, mit reden; ein bloßer Zuhörer oder Kommentator kann ich nicht ſeyn, wenn ich anders mit Theil nehmen oder con amore arbeiten ſoll.

Ferner wird es vielleicht, wenn man einige Stellen dieſes Buchs mit meiner Abhandlung vom Daſeyn Gottes *) vergleicht, ſcheinen, als ob die Vorſtellungen in Beyden von einander abwichen. Beym Durchdenken der wichtigſten Gegenſtände der ſpekulativen Philoſophie in ihrem Zuſammenhang, mußte mancher Begrif genauer beſtimmt, und manche Weitläuftigkeit und vielleicht Spitzfindigkeit konnte entbehrt werden, weil der eine Theil des Gebäudes vom andern Veſtigkeit und Stärke erhält; da ein Gegenſtand, der für ſich ſelbſt abgehandelt wird, gleich einem iſolirten Zimmer, einen eige-

*) Sie erſchien im Jahr 1794. und kann, wenn dieſes Buch Beyfall findet, vielleicht auch dem deutſchen Publico in einer Ueberſetzung mitgetheilt werden.

D. Ueb.

chung der Lichtſtrahlen erklärt, und die beſondre Farbe jedes Körpers aus einer gewiſſen Beſchaffenheit ſeiner Oberfläche, wodurch ein Lichtſtrahl kann reflektirt, die übrigen aber davon eingeſogen werden. Wenn hingegen etwas, wie dieſes Papier weiß erſcheint, ſo kommt es daher, weil die Lage der Partikeln von der Art iſt, daß kein Strahl durch die Oberfläche fällt, ſondern alle zurückgeworfen werden. So iſt der Laut nichts anders, als eine zitternde Bewegung in den kleinſten Theilen des Körpers, welche durch eine wellenförmige Erſchütterung der Luft bis zum Ohr fortgepflanzt wird. Das Saure und Süße nichts als eine Wirkung aufgelößter Salze, die nach der verſchiedenen, runden oder ſpitzigen Geſtalt der kleinſten Theilchen, den Geſchmack auf ſo verſchiedene Art afficiren. Den Geruch endlich ſehen ſie für ein Etwas an, das durch die Einwirkung der Ausdünſtung auf die ſchleimige Haut, womit die Naſe inwendig überzogen iſt, entſteht; und leiten ſie ebenfalls von der beſondern Geſtalt der kleinſten Partikeln her. Nach dieſen Erklärungen bliebe alſo an den Körpern nichts anders übrig, was den einen vom andern unterſchiede, als die Figur und Zuſammenſetzung dieſer kleinen Beſtandtheile.

Ich laſſe mich hier nicht darauf ein zu entſcheiden, in wiefern dieſe Erklärungen überall und bey jedem einzelnen Gegenſtand befriedigend ſeyn oder nicht. Ich führe ſie blos an um zu zeigen, wie weit man entfernt geweſen iſt, alles was man an den Körpern empfindet für Eigenſchaften der Dinge ſelbſt zu halten. Wären ſie das, ſo würde jede Erklärung davon nicht blos überflüßig ſondern lächerlich

ſeyn. Denn was an den Gegenſtänden ſelbſtſtändig iſt, hat weiter keinen Grund oder Urſach; nur die Veränderungen laſſen ſich erklären, und was nicht wirklich iſt, ſondern zu ſeyn ſcheint. Wären die Eigenſchaften, die wir kennen, etwas, das ihnen an ſich, und nicht blos in Beziehung auf unſere Sinnen zukommt: ſo wären wir ſchon auf den Grund gekommen, und brauchten nicht weiter zu gehen.

Aber das ſind ſie nicht. Locke hat unter andern richtig angemerkt, daß Eigenſchaften, die blos privativ, oder ein Mangel etwas Wirklichen ſind, z. B. das Schwarze, dennoch eine wirkliche Empfindung erregen; ein großer Beweiß, daß man daraus nicht ſchließen kann, was die Gegenſtände an ſich ſind. Aber ein vielleicht noch wichtigerer Grund ſind die Gefühle von Wolluſt oder Schmerz, welche Wirkungen ſind einer Veränderung in den veſten oder flüßigen Theilen des Körpers. Jedermann iſt ohne Zweifel mit mir einig, daß in dieſen Theilen nichts vorhanden iſt, das die geringſte Aehnlichkeit mit dieſen Empfindungen hat. Die leichte oder gehemmte Bewegung des Geblüts verurſacht Munterkeit oder Melancholie, die zarte oder ſtarke Berührung der Nerven, Wohlbehagen oder Schmerz. Nicht der Körper ſondern die Seele fühlt etwas von dem allen; in erſterem geht nichts als eine Art Bewegung vor. Es iſt demnach ungereimt, alles was wir empfinden für wirkliche Eigenſchaften der Gegenſtände zu halten.

Mit weniger Glück, wie es ſcheint, hat man auch verſucht, alle wirkende Kräfte der Materie auf eine einzige,

das darf ich ohne Bedenken erklären — muß es ſich über alles erſtrecken. In den übrigen Wiſſenſchaften, ſo wie im gemeinen Leben, iſt die Erfahrung die lezte Probe und der Grund, auf dem die Wahrheit beruht. In der Philoſophie aber geht man noch weiter. Da unterwirft man ſogar die Erfahrung einer neuen Probe, um ſich zu überzeugen, was in demjenigen, was ſie lehrt, wahr oder nur leerer Schein ſey. Dieſes wird in der Folge deutlicher werden. Hier kann ich dieſen Gegenſtand noch nicht entwickeln, ſondern muß es leiden, daß Sie, meine Wertheſten! bis dahin meine Meinung für parador halten.

In dieſer Vorrede will ich Ihnen die Sache nur von einer Seite vorſtellen. Es iſt in unſern Tagen nicht nur über Chriſtenthum und geoffenbarte Religion überhaupt, ſondern auch über die ſogenannte natürliche oder philoſophiſche Religion ſo viel diſputirt und geſchrieben worden, daß dieſe Streitigkeiten keinem aufgeklärten Menſchen unbekannt ſeyn können; und unerheblich können ſie nach meiner Meinung niemanden ſcheinen, der den Einfluß kennt, den ſie ſowohl auf die öffentliche, als private Ruhe haben, die das Ziel der Wünſche Aller iſt.

In alten Zeiten hörte man ſelten mehr, als die Stimme der einen Parthey. Die kleine Anzahl Spötter oder Zweifler ward von dem weltlichen Arm mächtig im Zaum gehalten. Schändung des Heiligthums galt für das gröbſte aller Verbrechen. Jezt hingegen dürfen dieſe Feinde der Religion öffentlich hervortreten. Man hört

und ließt ſie nicht allein in den Studierzimmern, ſondern ihre Stimme drängt ſich bis in die Rathsſääler der Völker, ihre Meinungen werden auf den Wagſchaalen der Staatsmänner und Geſetzgeber gewogen. Es war nicht erſt in dem neuen Fränkiſchen Konvent, daß man es wagte, ſich ſelbſt als Gottesleugner anzugeben; ſchon im Nordamerikaniſchen Kongreß fanden ſich Männer, die ſich zu der nämlichen Meinung bekannten, und dennoch gleiche Anſprüche mit andern ſowohl auf Menſchen- als Bürgerrechte machten.

Was nützt es die Sache zu verheimlichen? Mögen andre die Waffen, womit unſre Tempel und Altäre angegriffen werden, als ſtumpf und verroſtet beſchreiben. Ich wollte wünſchen, ſie wären es. Denn ich kann es nicht leugnen: mein Herz wünſcht der Religion Sieg; meine ganze innere und äußere Lage iſt ihres Troſtes ſo bedürftig. Aber dies ſey auch der einzige Reſt — wenn Sie es ſo nennen wollen — von Eindrücken der Kindheit und Vorurtheilen des Syſtems, den ich zu dieſen Unterſuchungen mitbringe. Ich bin von Natur wenig geneigt zu hoffen was ich wünſche. Schiene mir der Atheismus eine tröſtliche Lehre zu ſeyn: ſo würde ich ohne Zweifel für Teufel und Hölle zittern. Ich verhehle es daher nicht, man hat in den neuern Zeiten Zweifel erhoben gegen die erſten Grundlehren der Religion, und gegen die Beweiſe, mit welchen ſie unterſtüzt werden, Zweifel, die ganz gewiß eine ernſthafte Erwägung verdienen.

Der Königsbergiſche Philoſoph, Immanuel Kant, hat mehr als alle andre, mit einer Neuheit, die dem großen Genie, und mit einer Gründlichkeit, die dem Volk eigen iſt, von dem er abſtammt, alles über den Haufen zu werfen geſucht, was bisher die größten Männer in dieſer Sache für gewiß und ausgemacht gehalten haben. Wenn wir ihn genannt haben, können wir alle die übrigen ſicher ſtehen laſſen. Weder der ältern, noch neuern Atheiſten ihre Einwendungen haben, mit den ſeinigen verglichen, viel zu bedeuten, und gleichwohl leugnet er nicht das Daſeyn Gottes, ſondern baut die ganze Religion auf lauter moraliſchen Grundſätzen.

Unter jenen hingegen haben die mehreſten ſich nicht damit begnügt, die Theorie der Religion umzuſtoßen; ſie haben ſogar auf ihren Trümmern gleichſam ein neues atheiſtiſches Lehrgebäude errichten wollen. Hatten ſie z. B. die Erſchaffung der Welt aus Nichts glücklich, wie ſie meinten, beſtritten: ſo glaubten ſie dadurch auch die Ewigkeit und Nothwendigkeit der Materie unwiderleglich bewieſen zu haben. Oder, hatten ſie viele von den Abſichten, die man dem Urheber der Natur beyzulegen pflegt, zweifelhaft gemacht, hatten ſie durch Beyſpiele dargethan, daß vieles, was Wirkung von Plan und Ueberlegung zu ſeyn ſcheint, zuweilen nichts, als eine nothwendige Folge des Weſens der Dinge ſelbſt und allgemeiner Geſetze ſey: ſo nahmen ſie auf der andern Seite bald eine lebendige Materie, bald ein feines und thätiges ätheriſches Weſen, bald andre verborgene Naturkräfte an, deren Daſeyn

wenig-

ter Wirkungen einer und derſelben Subſtanz, die, wie zuſammengeſetzt man ſie ſich auch immer denken mag, doch wahrſcheinlich nicht aus ganz heterogenen oder ungleichartigen Theilen beſteht. Eine einzige Grundkraft iſt alſo im Stande faſt unendlich viele verſchiedene Auftritte hervorzubringen. Warum ſollte die Grundkraft der Materie nicht eben das in ihrer Art leiſten können?

Hat aber die Materie keine andre wirkliche Eigenſchaft als Figur und Bewegung: ſollte ſie denn nicht in ihrem Urſprung homogen oder gleichartig ſeyn? Freylich vermag keine Kunſt ſie zu dieſer Einfachheit zurückzubringen; aber darüber darf man ſich weder wundern, noch es für einen Beweiß vom Gegentheil anſehen. Die Natur iſt darin ſowohl als in ihrer Mannigfaltigkeit unnachahmlich. Der erſte Schritt um ihre Verfahrungsart kennen zu lernen, beſteht darin, daß man einſehe, was ſie thun könne? und demnächſt zu begreifen ſuche, wie ſie dabey zu Werke gehe? Wollen wir aber ihre Kräfte mit den unſern, oder auch nur ſo ohngefähr meſſen, fühlen wir uns zurückgeſchreckt bey jeder Vorſtellung, die das Ziel unſrer Bemühungen weiter hinausrückt, als wir es ſelbſt geſezt haben, und betrachten die Ausſichten, welche die Philoſophie ſich über dieſe Grenzen hinaus erlaubt, als leere Schwärmereyen: ſo werden wir das Ziel nicht nur nie erreichen, ſondern auch Gefahr laufen, auf die entgegengeſetzten Seiten abzuirren.

Wieder auf meinen Gegenſtand zurück zu kommen: ſo ſetzen Figur und Bewegung etwas Undurchdringliches

rung liegt? Alles, was wir ſelbſt hinzuſetzen, iſt nur Vorurtheil und Blendwerk. Zuweilen können wir zwar, vermittelſt einer gewiſſen Aehnlichkeit zwiſchen mehreren Fällen, einen gegründeten Schluß von dem einen auf den andern machen. Zum Beyſpiel, wenn wir wahrnehmen, daß unter zwey Dingen das eine bisher immer auf das andere gefolgt ſey, trifft die Vermuthung oft ganz richtig zu, daß es auch künftig eben ſo regelmäßig fortdauern werde. Wo man nicht geſäet hat, erwartet man daher nicht zu erndten; wo etwas wächſt, da, vermuthet man, muß vorher ein Keim oder Saame in der Erde gelegen haben. Nicht daß man begriffe, daß dieſes ſich nothwendig ſo verhalten müſſe, ſondern weil die Erfahrung ſagt, daß es gemeiniglich damit ſo eine Bewandniß habe. Dennoch trügen auch ſolche Vermuthungen oft. Wir ſehen die Sonne nach unſern Erfahrungen für die gewiſſeſte Urſache der Hitze an; aber wie ſehr fühlen wir uns nicht betrogen, wenn wir auf den höchſten Bergen eine unerträgliche Kälte ausſtehen, ohngeachtet die Sonne beynahe über unſern Köpfen brennt. Kann man nun in irrdiſchen und tagtäglichen Fällen ſich ſo wenig auf Grundſätze verlaſſen, wie viel weniger, wenn man ſie auf himmliſche, unmaterielle Gegenſtände anwendet, die wenig oder gar keine Aehnlichkeit mit den bekannten haben?

Ich brauche nicht mehr von den Humiſchen Speculationen zu ſagen. Sie waren das, wofür der Verfaſſer ſelbſt ſie beſcheiden ausgiebt: bloße Verſuche, wo die Sache noch nicht von allen Seiten betrachtet war. Die

Grenzen

Grenzen des menſchlichen Verſtandes abzuzirkeln, und ihm gleichſam das Feld anzuweiſen, auf welchem er arbeiten ſoll, iſt ein ſehr weitläuftiges Geſchäft. Man muß zu dem Ende alle die Arten, auf welchen man Kenntniſſe erwirbt, genau durchgehen, unterſuchen, was für Anlagen und Kräfte wir dazu haben, ihre Größe abmeſſen, vorzüglich aber ihren rechten Gebrauch beſtimmen. Sich ſelbſt zu kennen iſt folglich auch hier die rechte Quelle aller gründlichen Erkenntniß.

Dieſe große und ſchwere Arbeit, an welche viele die Hand gelegt haben, hat der berühmte **Kant** zu Ende zu bringen geſucht; und hievon habe ich verſprochen Ihnen einen Abriß zu geben. Aber mehr, als die bloßen Grundzüge, kann ich auch nicht liefern. Weder die Zeit, noch Ihre Geduld, meine Wertheſten! erlaubt mir, Ihnen das ganze Lehrgebäude darzuſtellen; auch iſt dieſes zu unſerm gegenwärtigen Zwecke nicht nöthig. Ich habe ſchon geſucht, den Geſichtspunkt anzugeben, aus welchem deſſen Wichtigkeit vorzüglich hervorleuchtet. Die großen Begriffe von Gott, Freyheit, Unſterblichkeit, ſtehen damit im genaueſten Zuſammenhange. Mit beſtändiger Hinſicht auf dieſe Gegenſtände will ich daher das Ganze betrachten, und ſo viel als möglich allen Wortkram, alle leere Spitzfindigkeit, alles, was bey **Kant** ſelbſt mehr nach Schulphiloſophie, als nach geſunder und nützlicher Nahrung für den forſchenden Geiſt ſchmeckt, zu vermeiden ſuchen. Sie werden ſich's gleichwohl weder verdrießen, noch wundern laſſen, wenn ich zuweilen genöthigt werde, ge-

wiſſe Kunſtwörter zu brauchen und zu erklären, ohne deren Hülfe man richtige Begriffe von den Dingen weder faſſen, noch beybringen kann.

Die Elemente jeder Wiſſenſchaft ſind trocken. Oft ſieht man auch den Nutzen und die Nothwendigkeit gewiſſer Sätze nicht ein, bis man ſich dem Ende nähert und dem vollendeten Gebäude gleichſam den Kranz aufſetzt. Wer ſich mit den Grundlehren des gemeinen Verſtandes begnügen will, und ihre Richtigkeit nicht in Zweifel zieht, braucht ſich nicht die Mühe zu geben, ſie bis auf den Grund zu unterſuchen. Für ihn iſt es eben ſo gewiß, daß ein höchſtes Weſen die Welt hervorgebracht hat, als daß kein Haus ohne Menſchenhände aufgeführt werden kann; daß wir eine unſterbliche Seele haben, eben ſo ausgemacht, als daß es Körper gebe; welches letztere man gleichwohl eben ſo oft, und vielleicht mit größerer Wahrſcheinlichkeit beſtritten hat, als das erſtere. Es iſt auch bey weitem meine Abſicht nicht, dieſe Ueberzeugungen wankend zu machen. Ich und Sie, meine Wertheſten! die mit mir Theil an dieſen Unterſuchungen nehmen wollen, fechten gleichſam an den Grenzen des Reichs der Wahrheit, während daß die friedlichen Einwohner des Landes, beynahe ganz unbekümmert um den Ausgang des Streits, ihre Felder beſtellen, und alle Vortheile der Erndte genießen. Aber niemand ſey müßiger Zuſchauer bey dieſem Kampf; denn die Streiche und Schüſſe des Feindes treffen immer ſicherer den Unvorſichtigen und Wehrloſen, als den tapfern Soldaten, der ſich mit Waffen verthei-

vertheidigen, oder mit Helm und Harniſch das Schwerdt und die Pfeile des Feindes abhalten kann. Ich begebe mich jezt zur Sache ſelbſt, und zwar zuerſt zur Einleitung in die Kantiſche Philoſophie, worin ich mich bemühen will, den Inhalt und Zweck der Wiſſenſchaft zu erklären, die hier abgehandelt werden ſoll. Die Hauptſätze und Definitionen werde ich durch eine langſame Ausſprache und durch Wiederholung von dem übrigen unterſcheiden.

Einleitung.

Die erſte Frage alſo, die beantwortet werden muß, iſt dieſe: Was kann man wiſſen? Können wir mehr wiſſen, als die Erfahrung lehrt? oder, wofern es noch andre Erkenntnißquellen giebt, fließt aus ihnen irgend eine Lehre, die nicht wieder der Erfahrung zu ihrer Beſtätigung bedarf, oder ſollen ſie vielleicht blos dazu dienen, die Erfahrungen, welche wir haben, zu ſammlen, zu ordnen und anzuwenden? Denn gemeiniglich nennt man auch die Vernunft als ein Mittel unſre Kenntniſſe zu erweitern. Die Frage iſt alſo: verſchafft ſie wirklich neue Hülfsmittel zu erwerben? iſt ſie gleichſam eine producirende Kraft? oder hat ſie blos das Vermögen, die rohen Produkte der Erfahrung zu bilden und zu veredeln?

Um dieſen Gegenſtand, der viele Vorbereitungen bedarf, recht auszumachen, müſſen wir zuerſt beſtimmen, was man unter Erfahrung verſteht. Oft verſteht man,

wie es inſonderheit Hume gethan hat, unter Erfahrung diejenigen Vorſtellungen und Empfindungen, die wir unmittelbar durch die Sinne erhalten, oder die Art und Weiſe, wie wir durch die Objekte afficirt werden. In dieſer Bedeutung des Worts wäre das Gebiet der Erfahrung ſehr eingeſchränkt. Hume, der keine andere Autorität, keinen andern Wahrheitslehrer anerkannte, als dieſen, glaubte daher, daß ſich nichts anders beweiſen laſſe, als daß es Gedanken und Empfindungen gebe; denn unmittelbar ſagen uns die Sinne ſonſt nichts. Nehmen wir aber das Wort in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, dem auch Kant beyzufallen ſcheint: ſo ſchöpfen wir aus dieſer Quelle viel reichlichern Unterricht. Dieſem zufolge erlangen wir dadurch Kenntniß, ſowohl von uns ſelbſt als Perſonen, als auch von andern Dingen. Bey jeder Erfahrung ſezt nämlich der Verſtand etwas von dem ſeinigen hinzu; und dies geſchieht ſo geſchwind und unmerklich, daß wir dieſen Zuſatz nicht gewahr werden. Daß die Roſe riecht, daß wir den Geruch empfinden, halten wir in unſrer Einbildung für bloße Erfahrungsſätze. Bey reiferem Nachdenken wird man aber leicht gewahr werden, daß ſie es nicht ſind. Das, was wir ſehen, hören, riechen, ſchmecken, fühlen, ſind nicht die Dinge ſelbſt, ſondern ihre Farbe, Geſtalt, Härte, oder andre Eigenſchaften. Ob dieſe ferner wirklich andern Dingen außer uns zugehören, oder nur unſre eigenen Empfindungen ſind, können wir eben ſo wenig eigentlich zu erfahren behaupten. Oefters empfinden wir mehr dergleichen auf einmal. Bey der Roſe werden wir

außer dem Geruch auch ihre rothe Farbe und eine gewiſſe Geſtalt gewahr; und da dieſes zuſammen an gleichem Ort und zu gleicher Zeit empfunden wird, ſo nehmen wir an, daß etwas außer uns ſey, das alle dieſe Eigenſchaften in ſich vereinigt. Daß es außer uns ſey, werden wir zu glauben genöthigt, weil wir es an einem Orte, oder in einem Theil des Raums finden, wo wir ſelbſt nicht ſind. Allein dieſer Raum, iſt er wohl etwas wirkliches? iſt er etwas anders, als ein gewiſſes Verhältniß, das unſre Vorſtellungen zu einander haben? Viele große Philoſophen ſind dieſer Meinung. Und wollte man ihn für etwas anſehen, das durch ſich ſelbſt exiſtirt, würde man ſich in viele Schwierigkeiten verwickeln, wovon ich bald näher zu ſprechen Anlaß bekomme, wenn ich erklären werde, was Kant davon hält.... Iſt alſo der Raum kein wirkliches Weſen: wie will man nun daraus, daß wir etwas an einem andern Orte, als wir ſelbſt ſind, finden, den Schluß machen, daß es nicht in unſrer Vorſtellung allein ſein Daſeyn haben könne?

Sie ſahen alſo fürs erſte, daß die Erfahrung von den Dingen ſelbſt nichts lehrt, ſondern daß unſer eigner Verſtand ſie aus dem Stoff bildet, den die Sinnen darbieten; fürs zweite, daß wir während der Erfahrung nicht nur Schlüſſe machen, ſondern daß dieſe Schlüſſe zum Theil ſogar falſch ſeyn dürften.

Ferner, wenn wir ſagen: die Roſe riecht; bedeutet dies nicht eben das, als: die Roſe iſt Urſache an dem Geruch, den wir empfinden? Der Begriff von Urſache iſt nach

Kant

Kant von keiner Erfahrung entlehnt. Den Beweis werden wir in der Folge hören. Eben ſo verhält es ſich mit unſern Begriffen von Körper und Geiſt, von Objekt, Subſtanz und vielen andern. Sie ſind eigne Geſchöpfe des Verſtandes, und haben da ihr Daſeyn und ihre Form ſchon lange, ehe die Erfahrung dazu kommt. Kant nennt ſie daher Begriffe a priori. Man könnte ſie auch angeboren nennen, wenn nicht dieſe Benennung Anlaß zu Verwirrung gäbe. Vor dem berühmten Locke glaubten die mehreſten Philoſophen, daß die Begriffe von Gott, Pflicht und mehreren ſolchen Dingen, unſerm Verſtand von Natur eingeprägt ſind. Locke widerlegte dieſen Irrthum, der ſeitdem aus allen philoſophiſchen Schulen verwieſen worden. Auch behauptet Kant nicht, daß irgend ein Begriff uns in dem Sinn angeboren ſey. Es ſind blos allgemeine Gedankenformen, die nur durch Anwendung auf wirkliche Dinge Inhalt und Bedeutung bekommen. Erfahrung und Sinne geben hiezu den Stoff, der vom Verſtand auf die ihm eigne Art blos geordnet wird. So iſt der Begriff von Urſache nichts, als ein leerer Laut, wenn wir dabey nicht an Dinge denken, die nach einer gewiſſen Regel und in einer gewiſſen Ordnung einander vorangehen oder nachfolgen. Nimmt man dieſe Dinge, nimmt man zumal die Zeit weg, muß der Begriff ſelbſt verſchwinden. Wenn dagegen Plato und nach ihm die ſogenannten ſcholaſtiſchen Philoſophen von angebornen Begriffen redeten: ſo verſtunden ſie darunter ſolche, die ſowohl dem Inhalt und der Materie, als der Form oder Art nach, wie man ſie ſich vorſtellt, uns von Natur bekannt ſind.

Hieraus

Hieraus erhellt nun, daß wir in den meiſten Fällen, wenn wir uns auf die Erfahrung berufen, eben ſo handeln, wie diejenigen, die ſich nicht mit der bloßen Ausſage eines Zeugen begnügen, ſondern ſie immer auf ihre eigne Art erklären, und glauben, weil ſie die Sache nicht anders verſtanden haben, müſſe das, was ſie hinzuſetzen, nothwendig auch die Meinung des Zeugen geweſen ſeyn. Wenn unſre Sinne etwas empfinden, führen wir es immer auf einen gewiſſen Gegenſtand zurück, der die nämliche Eigenſchaft hat, z. B. Geruch und Farbe, auf einen oder andere Körper; ja was noch mehr iſt, wir urtheilen, daß dieſes ſich nothwendig ſo verhalten müſſe, ohngeachtet die Erfahrung uns höchſtens lehren kann, daß es wirklich ſo iſt, nicht daß es nothwendig ſo ſeyn muß.

Dieſes wird noch deutlicher, wenn wir die verſchiedenen Arten von Sätzen betrachten, welcher wir uns bedienen, oder die Urtheile, welche wir fällen. Kant theilt ſie zuvörderſt in zwey Arten, nämlich in analytiſche und ſynthetiſche. Ein Begriff wird analyſirt, d. i. aufgelöſt, wenn man ihn ſo erklärt, daß die einzelnen Theile, aus denen er beſteht, gleichſam auseinander gelegt werden. Sagt man z. B. die Tugend iſt eine Fertigkeit in dem moraliſch Guten: ſo giebt man damit zu erkennen, daß Fertigkeit, Moralität und Güte die partiellen Begriffe ſind, die in dem ganzen Begriff gleichſam zuſammenfließen. Analytiſche Sätze ſind folglich ſolche, welche dem Subjekt, oder dem Dinge, wovon geredet wird, nur ſolche Eigen-

ſchaften (Prädikate) geben, die ihm nothwendig zukommen, und deren Richtigkeit man einſieht, ſobald man durch die obgenannte Analyſirung einen deutlichen Begriff davon erlangt hat. Folgende Sätze ſind demnach analytiſch: Die Tugend beſteht in einer Fertigkeit; ſie iſt ein Gut; ſie hat Moralität. Ferner folgende: Tugend iſt nicht eine einzelne Handlung; ſie iſt keine bloße Naturgabe u. ſ. w. Denn ſobald man nur weiß, was Tugend iſt, fällt die Richtigkeit jedes dieſer Sätze ſogleich in die Augen. Alle ſolche Sätze ſind zugleich nothwendig. Wir wiſſen nicht nur, daß es ſich mit der Tugend ſo verhalte, wie darin behauptet wird, ſondern daß es nicht einmal anders ſeyn könne, weil ſonſt der Begriff widerſprechend werden, und der Satz ſich ſelbſt aufheben würde.

Synthetiſche Sätze haben ihren Namen von Syntheſis, d. i. Zuſammenſetzung. Zweckmäßiger wäre es vielleicht, ſie proſthetiſche zu nennen von Proſtheſis, Zuſatz, weil man in denſelben der Sache eine neue Eigenſchaft hinzuſezt, die nicht bereits in ihrem Weſen oder im Begriff von derſelben enthalten iſt. Z. B. die Körper ſind ſchwer. Ein Körper iſt ein Weſen, welches aus undurchdringlichen und zuſammenhängenden Theilen beſteht, welches daher nach allen Seiten ausgedehnt iſt. Daraus aber erhellt noch nicht, daß Körper ſchwer ſeyn müſſen; denn wir können ſie uns ohne Schwierigkeit dennoch als leicht denken. Einige darunter ſind es vielleicht wirklich, wie die Lichtmaterie, die auch in größter Menge den Körpern nicht das geringſte merkliche Gewicht mittheilt.

Kant

Kant nennt daher ſolche Sätze ſynthetiſche a poſteriori, weil wir nicht im voraus, ſondern erſt hintennach, wenn wir die Erfahrung zu Hülfe genommen haben, ihre Richtigkeit einſehen. Auch ſind ſie nicht nothwendig wahr. Sie lehren uns blos, was etwas iſt, nicht aber, daß es abſolut ſo ſeyn muß, wie es iſt. Ebenfalls folgender: Die Sonne iſt Millionenmal größer, als die Erde, wir können ſie uns ohne Mühe viel kleiner vorſtellen. Mehrere Beyſpiele ſehe ich für überflüßig an.

Es giebt aber noch eine andre Art ſynthetiſcher Sätze, welche zu erkennen geben, daß einer Sache gewiſſe Prädikate nothwendig zukommen, ohne daß es doch aus ihrer Natur, Weſen und Begriff erhellt, warum ſie ihr beygelegt werden. Wenn wir es gleich z. B. für ausgemacht halten, daß alles, was geſchieht, eine Urſache hat, ſind wir doch nicht im Stande darzuthun, daß zwiſchen Subjekt und Prädikat in dieſem Satze eine ſolche Verbindung iſt, daß, wo das eine iſt oder geſchieht, auch das andre, nämlich eine Urſache, nothwendig Statt finden müſſe. Denn folgt es wohl aus der Sache ſelbſt, daß, weil etwas entſteht, auch etwas anders durchaus vorher müſſe geweſen ſeyn? Man kann auch nicht vorgeben, daß die Erfahrung hierbey unſre einzige Führerin ſey; denn dieſe lehrt uns wohl, daß es gemeiniglich ſo zu geſchehen pflege, nicht aber, daß es ſo ſeyn müſſe. Den Begriff von Nothwendigkeit hat ſie nicht geben können. Dieſe Art Sätze nennt Kant daher ſynthetiſch a priori, weil wir, noch ehe die Erfahrung ſie beſtätigt, ihnen vollkommne

Gültig-

Gültigkeit einräumen; und wenn wir auch nicht im Stande ſind, Gebrauch von ihnen zu machen, außer wenn uns Fälle begegnen: ſo braucht uns dennoch nicht erſt die Erfahrung zu ſagen, daß alles, was geſchieht, eine Urſache hat; denn wir wiſſen es von ſelbſt, daß nothwendig eine da ſeyn müſſe. Auch darf dieſes nicht als eine bloße Vermuthung angeſehen werden, die durch viele ähnliche Fälle entſtanden iſt, da wir von jeher bemerkt haben, daß, wenn etwas ſich zuträgt, immer etwas anders vorhergegangen iſt, woher es ſeinen Urſprung genommen hat. Denn wir vermuthen es nicht blos, ſondern halten es für ganz gewiß, und das Gegentheil, daß nämlich durchaus keine Urſache Statt finden ſollte, für völlig ungereimt. Ohne alle Ausnahme ſehen wir täglich die Sonne auf- und untergehen; wir erwarten daher ſehr wahrſcheinlich, daß es morgen auch geſchehen werde. Indeſſen halten wir es nicht für ungereimt, daß es anders gehen könnte. Eine ganz andre Bewandniß hat es mit den Grundſätzen des Verſtandes, von denen hier die Rede iſt. Nach einer allgemeinen Meinung hält man ſie für ausgemacht richtig, ungeachtet niemand bisher ſie hat beweiſen können. Man hat ſich auf den geſunden Menſchenverſtand berufen, hat ſie als ein unbeſtrittenes Eigenthum ohne erheblichen Widerſpruch [illegible]aucht, und ohne zu wiſſen was für Recht man dazu hat, und wie weit ihre rechtmäßige Anwendung ſich erſtrecken dürfe. Kant hat zu allererſt dieſe Materie mit der nothwendigen Ausführlichkeit und Genauigkeit unterſucht, und ſie zum Gegenſtand einer ganz neuen Wiſſenſchaft gemacht, unter dem Namen: Kritik der

reinen

reinen Vernunft, deren Hauptabſicht alſo dahin geht, zu zeigen, wie ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſind, welche dazu gehören, worauf ſie ſich gründen, und was für Bedeutung und Gültigkeit ſie haben. Der Name Kritik der Vernunft bezeichnet, daß er nicht blos dieſe Sätze, ſondern ſogar die Vernunft ſelbſt einer neuen Beurtheilung unterwirft. Dazu kommen denn auch die übrigen Seelenkräfte, vermittelſt welcher wir uns Kenntniſſe erwerben, nemlich Sinnlichkeit, Verſtand und Urtheilskraft. Er erklärt ihr Weſen, mißt ihre Weite und ihren Umfang, und beſtimmt ihren rechten Gebrauch. Er ſagt ferner: reine Vernunft, weil er ſie und ihre Grundſätze an und für ſich ſelbſt, ohne Zumiſchung deſſen, was die Erfahrung von wirklichen Dingen lehrt, betrachtet; wobey er jedoch zeigt, wie jene auf dieſe kann und muß angewendet werden, wie auch, daß die unrichtige Anwendung der Vernunftsgrundſätze Schuld iſt an all dem Dunkel, aller der Ungewißheit, und allen den Irrthümern in Anſehung der wahren Beſchaffenheit der Geiſter und Körper, der Gottheit, Unſterblichkeit und Moralität, worin man bisher geſchwebt hat.

Da es meine Abſicht nicht iſt, das ganze Syſtem durchzugehen, ſondern blos deſſen Grunlage und Pfeiler darzuſtellen: ſo brauche ich nicht anzuführen, wie er dieſe Wiſſenſchaft eintheilt. Ich müßte ſonſt eine Menge Kunſtwörter brauchen, die zur Einſicht in die Sache ſelbſt durchaus unnöthig ſind. Ich merke daher nur kürzlich an, daß die Ordnung, der ich zu folgen gedenke, Kants

eigne ſeyn, und demnach zuerſt von der Sinnlichkeit, hernach von den übrigen Seelenkräften, und was für Kenntniſſe man vermittelſt jeder derſelben erwerben kann, gehandelt werden ſoll.

Daß dieſe Unterſuchungen von der äußerſten Wichtigkeit ſind, daran läßt ſich nicht zweifeln, wenn man bedenkt, daß die Begriffe und Grundſätze, deren Gültigkeit hier geprüft wird, gerade diejenigen ſind, auf welchen alle Religion und Moralität nach der gemeinen Meinung beruht. Daß die Welt, wie alle andren Dinge, eine Urſache hat, iſt eine Vorausſetzung, von welcher beynahe alle Beweiſe für das Daſeyn Gottes ausgehen. Daß wir eine Seele haben, und daß Körper von einer ganz andern Natur ſind, wiſſen wir nur aus folgenden Gründen: Wo gewiſſe Eigenſchaften gefunden werden, da muß nothwendig ein ſelbſtſtändiges Weſen vorhanden ſeyn, welches ſie beſitzt; dieſes Weſen iſt verſchieden von andern, wenn ſeine Eigenſchaften von verſchiedener, oder gar von widerſprechender Art ſind; wo etwas iſt, das eine Veränderung leidet, da muß auch etwas Beharrliches und Unveränderliches ſeyn; mit andern Worten: die Sache bleibt immer die nemliche, ungeachtet aller der Veränderungen, denen ſie unterworfen iſt. Die Lehre vom Schickſal und dem freyen Willen kann nicht entſchieden werden, wenn nicht im Voraus beſtimmt werden kann, in wiefern alles, ſogar menſchliche Handlungen, als nothwendige Wirkungen vorhergegangener Urſachen anzuſehen ſeyn, oder ob irgend eine Kraft von ſelbſt, ohne durch eine andre in Bewe-

gung

gung geſetzt worden zu ſeyn, anfangen könne zu wirken. Alle dieſe Grundſätze aber ſind, Kant zufolge, ſynthetiſch a priori, und bisher von niemanden ſo bewieſen worden, daß man daraus lernen könne, wo ſie hinpaſſen, oder nicht.

In dieſem Beweggrunde ſcheint mir hinlängliche Rechtfertigung zu liegen, wenn wir, ſo weit wir nur können, Kant auch in ſeinen tiefſinnigſten Speculationen folgen, dabey aber prüfen und uns niemals der Führung weder dieſes, noch eines andern Philoſophen blindlings überlaſſen. Ich werde mich daher oft genöthigt ſehen, ſolche Anmerkungen darüber zu machen, daraus abzunehmen iſt, daß ſeine Meinungen nicht immer die Unfehlbarkeit haben, wie ſeine Anhänger vorgeben; daß ſein Hauptverdienſt darin beſteht, die Mängel in den vorigen Syſtemen zuerſt aufgedeckt zu haben; daß aber ſein Angriff nicht immer unwiderſtehlich, auch das Gebäude ſo ſchadhaft noch nicht iſt, daß der Umſturz unvermeidlich ſeyn ſollte, wenn es nur in Zeiten verbeſſert wird; und überhaupt, daß das Urtheil, welches die Vernunft durch ihn gefällt hat, ſo wenig unwiderruflich iſt, daß nicht einmal die Akten in dieſer Sache geſchloſſen zu ſeyn ſcheinen.

Was die Grundſätze betrift, die er ſynthetiſch a priori nennt: ſo werde ich nach und nach, ſo wie wir auf jeden derſelben inſonderheit zu reden kommen, mich bemühen zu zeigen, daß ſie eben ſo, wie die analytiſchen,

wirklich ihren Grund in den Dingen ſelbſt, und nicht, wie er behauptet, in der Art haben, wie wir, der Einrichtung unſrer Natur zufolge, uns dieſelben vorzuſtellen genöthigt ſind. Es kommt hier hauptſächlich darauf an, wie man ſich ausdrückt. Mancher Satz ſcheint auf den erſten Anblick ſchwer zu beweiſen zu ſeyn, der, mit andern Worten ausgedrückt, ſonnenklar iſt. Einige Menſchen werden es nicht gerade im höchſten Grad ungereimt finden, daß etwas von ohngefehr könne hervorgebracht werden. Sagt man ihnen aber im Gegentheil, daß es ohne Grund und Urſache geſchieht, ſo werden ſie ſogleich die Ungereimtheit gewahr; und eben ſo geht es mit andern von **Kants** ſo genannten a priori ſynthetiſchen Sätzen.

Aber ich darf für diesmal ihre Aufmerkſamkeit nicht länger misbrauchen. Es iſt Zeit, daß ihre Anſtrengung ausruhe und gleichſam auf das nächſte mal Kräfte ſammle, da eine der dunkelſten Materien in der ganzen Philoſophie, nemlich von Zeit und Raum, von der Materie und Form unſrer ſinnlichen Vorſtellungen, der Gegenſtand unſrer Betrachtung ſeyn ſoll.

Zweyte Vorleſung.

Alles unſer Wiſſen von wirklichen Dingen nimmt ſeinen Urſprung aus den Sinnen. Das Vermögen, welches wir beſitzen, ſinnliche Vorſtellungen zu empfangen, oder, wie Kant es nennt, die Sinnlichkeit (in der Sittenlehre hat dieſes Wort eine ganz andre Bedeutung,) iſt alſo das erſte, womit wir uns bekannt machen müſſen, um zu erfahren, in wie fern dieſe Vorſtellungen richtig und mit den Dingen ſelbſt übereinſtimmend ſeyn, oder nicht.

Es iſt eine alte Beſchuldigung, die man unſern Sinnen gemacht hat, daß ſie betriegen. Man hat durch viele Beyſpiele zu beweiſen geſucht, daß man ſich nicht immer auf ihr Zeugniß verlaſſen könne, und hat es nun in allen Fällen verdächtig machen wollen. Ein Schlag auf den Kopf bringt zuweilen das Bild eines Scheins hervor, das vor den Augen vorbey fährt, ohne daß ein Gegenſtand vorhanden wäre, von dem er herrühren könnte. Ein gerader Stock, den man in ein Gefäß mit Waſſer ſetzt, ſcheint an der Stelle, wo er das Waſſer berührt, gebogen zu ſeyn. Entfernung, Stellung, Fehler in den Organen, machen unzehlige Vorſtellungen ganz zweydeutig. Allein dieſen Fehlern kann man ohne Schwierigkeit

abhelfen. Vergleichung und Beurtheilung berichtigt gemeiniglich das Falſche und Zweifelhafte in der Aufgabe, ſo daß wir uns dadurch nicht zu unrichtigen Vorſtellungen dürfen verleiten laſſen. Wünſchen wir recht ſicher zu gehen, ſo unterſuchen wir dieſelbe Sache auf mehrere Arten; fürchten wir, daß das Geſicht uns täuſcht, ſo nehmen wir das Gefühl, als den untrüglichſten Sinn, zu Hülfe. Wir betrachten ſie von verſchiedenen Seiten und Geſichtspunkten, ziehen andre zu Rathe; und finden wir ſodann, daß alle gleiche Empfindungen haben, ſo zweifeln wir nicht länger an der Richtigkeit. Ueberhaupt iſt die allgemeine Uebereinſtimmung zwiſchen allen Sinnen und allen Menſchen in einer und derſelben Vorſtellung und zwiſchen den Vorſtellungen unter einander, der ſicherſte Grund, auf den wir bauen können.

Daß alle dieſe mit einander ſich gleichſam dazu ſollten verſchworen haben, uns zu täuſchen, iſt weder an ſich wahrſcheinlich, noch ein der Natur und ihres Urhebers würdiger Gedanke. Und gleichwohl muß man geſtehen, daß wenn es ſich auch wirklich ſo verhielte, ſo würde es doch zu jedem Gebrauche, den wir hier von unſrer Erfahrung machen können, in jeder praktiſchen Hinſicht, vollkommen gleichgültig ſeyn, ob die Eindrücke, die in den Sinnen vorgehen, die Gegenſtände richtig abbilden, treue Kopien der Originale ſind, oder nicht, wenn nur nicht eine folgende Erfahrung die vorhergegangene umſtößt, ſondern alles, was zu unſerm Intereſſe gehört, fein mit einander harmonirt. Haben wir dagegen einen ſpeculativen

tiven Zweck, wollen wir wiſſen, was wir ſelbſt und andre Dinge ihrem Weſen nach wirklich ſind, nicht in irgend einer Hinſicht auf das gegenwärtige Leben, ſondern um darauf unſre Hoffnung und Erwartungen in Anſehung des künftigen Lebens zu gründen: ſo verhält ſich die Sache ganz anders. Denn geſetzt, alle unſre Vorſtellungen von Körper und Geiſt wären bloße Täuſchung, wir könnten uns von ihrer wahren Beſchaffenheit nicht den mindeſten Begriff machen, ja vielleicht nicht einmal wiſſen, ob ſie wirklich ſind: wie wollen wir nun daraus Schlüſſe herleiten auf Dinge, die kein Auge geſehen, kein Ohr gehört hat, und die wir durch keinen unſrer Sinne zu erfahren uns auch nur eingebildet haben. So wären Veränderlichkeit und Beharrlichkeit, Subſtanz und Eigenſchaft, Einzelnes und Zuſammengeſetztes, um welches alles unſer vernünftiges Wiſſen ſich gleichſam herumdreht — Worte ohne Bedeutung, ſobald die Frage davon iſt, nicht was eine Sache zu ſeyn ſcheint, ſondern was ſie wirklich iſt?

Aber haben wir denn Grund einen ſolchen Irrthum zu vermuthen, wenn einſtimmige Erfahrung das Gegentheil bezeugt? Ich will hierüber kürzlich zeigen: 1) was mehrere Philoſophen vor dem berühmten Kant gelehrt haben; 2) was dieſer große Mann für ſo unumſtößlich hält, daß er auf dieſen Grund ſein ganzes Syſtem errichtet.

1) Es iſt lange die allgemeine Meinung geweſen daß unſre ſinnlichen Vorſtellungen von Bildern herrühren,

ren, welche die Gegenſtände unſern Sinnen eindrücken oder darauf abbilden. Es iſt bekannt, daß ſichtbare Gegenſtände ſich auf der Netzhaut des Auges verkleinert und in umgekehrter Stellung zeichnen; und dieſes hat vielleicht zu jener Meinung, ſo wie zu den Benennungen Vorſtellung, Idee, — — welches ungefehr das nemliche bedeutet, und mehreren dergleichen Ausdrücken, die in allen Sprachen vorkommen, Anlaß gegeben. Es iſt indeſſen leicht, ſich von der Unrichtigkeit dieſer Meinung zu überzeugen. Denn fürs erſte iſt es gar nicht entſchieden, daß das Bild auf der Netzhaut eine nähere Urſache zu unſrer Vorſtellung ſey, als das Objekt ſelbſt. Es wird dadurch im mindeſten nicht begreiflicher, auf was für Art und Weiſe das Objekt empfunden und die Vorſtellung hervorgebracht wird; und nach meinen Gedanken haben die Philoſophen ſich vergebliche Mühe gegeben, wenn ſie fragen, woher es kommt, daß wir die Gegenſtände in gerader Stellung ſehen, ob ſie ſich gleich im Auge verkehrt abbilden; denn dieſes Bild iſt es nicht, welches macht, daß wir ſehen.

Doch, wenn man dieſes auch vom Geſichte wollte gelten laſſen, was ſoll man von den übrigen Sinnen ſagen? Laut, Töne und Harmonie haben doch nicht die geringſte Aehnlichkeit mit der zitternden Bewegung des Trommelfells im Ohr. Die Empfindungen, welche kalt und warm, weich und hart, trocken und feucht, oder andre dergleichen Dinge verurſachen, gleichen eben ſo wenig den Eigenſchaften in den Körpern, worin ſie ihren Grund

haben.

haben. Der Wärmeſtof zum B. iſt eine feine Materie, welche die feinſten Löcher und Kanäle durchdringt und dadurch die Theile in heftige Erſchütterung ſetzt; aber die Empfindung, die wir Wärme nennen, iſt etwas ganz anders, iſt eine Veränderung in unſerm Innern, eben ſo verſchieden von dem, was in unſerm Körper vorgeht, als Vorſtellung und Gedanke von Figur und Bewegung.

Unſre Vorſtellungen und Empfindungen entſprechen folglich keinesweges den Objekten ſelbſt, ſind nicht Kopien oder Bilder davon. Darüber iſt man ſchon lange vor Kant einig geweſen. Aber gewiſſe Dinge nahm man gleichwohl aus, wo man glaubte, man könnte, ohne Gefahr zu irren, ſich auf ſeine Sinne verlaſſen. Man theilte die Eigenſchaften der Körper in 2 Arten ein: in urſprüngliche (primariae) und abgeleitete (secundariae.) Zu der erſten rechnete man hauptſächlich dieſe vier: Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Theilbarkeit und das Vermögen, ſich zu bewegen, weil dies die Gründe ſind, aus denen man, ſo weit, als möglich, die übrigen zu erklären ſucht, als Farbe, Geruch, Geſchmack und alle durchs Gefühl empfindbare Eigenſchaften, von denen wir ſo eben geſprochen haben. Was nun jene betrift, ſo zweifelte man nicht, daß die Körper wirklich an ſich undurchdringlich ſeyn, eine gewiſſe Länge, Breite und Dicke haben, ſich in unendlich viele Theile auflöſen laſſen und das Vermögen haben, ſich von einer Stelle zur andern zu bewegen, daß die Begriffe, welche wir

ſie iſt verſchieden, je nachdem der Eindruck ſtark, oder ſchwach, anhaltend, oder vorübergehend iſt u. ſ. w. Alle Vorſtellungen, die wir auf dieſe Art erhalten, entſtehen unmittelbar von den Gegenſtänden. Sie werden nicht vorher vom Verſtande aufgelöſt, zuſammengeſetzt oder geformt; als wenn wir uns etwa Urſache, Wirkung, oder einen andern allgemeinen Begriff von der Art denken; denn die Sinnlichkeit lehrt uns hier unmittelbar, was vorhergeht und nachfolgt; aber der Verſtand ſetzt hinzu, daß jenes Urſache und dieſes Wirkung ſey. Man könnte daher auch ſagen, die Sinnlichkeit ſey eine Fähigkeit unmittelbare Vorſtellungen zu empfangen, d. h. ſolche, die unmittelbar vom Gegenſtande herrühren und denſelben bezeichnen; der Verſtand hingegen, eine Fähigkeit zu mittelbaren Vorſtellungen, oder, ſich den Gegenſtand unter einem allgemeinen Begriffe zu denken, den er ſich entweder ſelbſt gebildet, oder durch Vergleichung mehrerer Dinge abgeſondert hat. Denken wir uns z. B. den Menſchen als ein Thier, oder die Nachtviole als eine Pflanze, ſo ſind dies keine Vorſtellungen, die wir unmittelbar durch die Sinne erhalten, ſondern mittelbar durch den Begriff, den ſich der Verſtand gebildet hat von Art und Geſchlecht, zu welchem dieſe Dinge gehören. Unmittelbare Vorſtellungen nennt Kant ferner Anſchauungen. Sie müſſen ſich nicht an dieſes ungewöhnliche Wort ſtoßen. Eigentlich braucht man das Wort anſchauen nur vom Geſicht; allein die Philoſophen haben ſchon lange vor Kant den Gebrauch deſſelben auf die übrigen Sinne ausgedehnt, wie wenn ſie von einer anſchauenden Erkenntniß

niß geſprochen und darunter alles das begriffen haben, was man unmittelbar durch die Sinne erfährt; in welchem Sinne man auch den melodiereichen Tonfluß einer Mara, oder den feinen Wohlgeruch von Cythereas Athem anſchauen kann. Ueberhaupt iſt es nicht nur in der Poeſie und Beredtſamkeit, ſondern auch im gemeinen Leben ganz gewöhnlich, Ausdrücke von ſichtbaren Gegenſtänden zu entlehnen, da das Geſicht in vielerley Abſicht unſer vorzüglichſter, oder doch angenehmſter Sinn iſt.

Gedachte Anſchauungen ſind entweder reine, oder vermiſchte (empiriſche). Erſtere ſind unmittelbare Vorſtellungen, die nicht von irgend einem Eindrucke von außer her, oder von der Empfinduug irgend eines Objekts herrühren; denn Empfindung iſt nichts anders, als die Wirkung, welche die Objekte zunächſt in uns hervorbringen. Dieſe Vorſtellungen entſpringen folglich in der Seele ſelbſt; ſie äußern ſich aber erſt alsdann, wenn wir einen Gegenſtand bemerken, mit dem ſie ſich verbinden können. Es iſt ſchwer dieſe Erklärung durch Beyſpiele zu erläutern, da man vor Kant nicht wußte, daß es ſolche Vorſtellungen gebe, und meine mehreſten Zuhörer vermuthlich leugnen, oder ſich nicht darein finden werden, daß die Beyſpiele, welche Kant anführt, dahin gehören. Es ſind ihrer nemlich nur zwey, nemlich Zeit und Raum, wovon gleich weiter gehandelt werden ſoll. Gemiſchte oder empiriſche Anſchauungen hingegen ſind die unmittelbaren Vorſtellungen vom Objekte, die demjenigen entſprechen, was wir daran empfin-

pfinden, z. B. Geruch und Farbe an einer Roſe. Den Gegenſtand ſelbſt, der empfunden wird, nennt er Phänomen oder das ſcheinbare Ding, z. B. die Roſe, oder was wir ſonſt für einen Körper annehmen wollen, von dem wir nicht mehr wiſſen können, als was er ſcheint und wir empfinden. Was er an ſich ſelbſt und unabhängig von unſrer Vorſtellung ſeyn mag, läßt ſich nicht beſtimmen. In ſolchen Phänomenen muß man nun auch Materie und Form wohl von einander unterſcheiden. Sie wiſſen, wertheſte Zuhörer! daß man unter Materie gemeiniglich die Beſtandtheile verſteht, von denen ein Ding zuſammengeſetzt iſt. In jedem ſinnlichen Gegenſtande treffen wir deren eine Menge an. Außer einer gewiſſen Größe und Theilen, die von einander unterſchieden werden können, findet man darin Geruch, Geſchmack, Farbe und andre von dieſen ganz verſchiedene Eigenſchaften. Dieſes Mannigfaltige macht die Materie aus, aus welcher unſre Vorſtellung beſteht. Aber alles dies iſt auch auf eine gewiſſe Art geordnet und verbunden, ſo daß ein Gegenſtand von dem andern unterſchieden werden kann, der übrigens dieſelben Eigenſchaften hat und gleiche Empfindungen erregt. Dieſe Art iſt nichts anders, als das Verhältniß der Theile zu einander in Anſehung des Platzes oder des Raums, welchen ſie einnehmen. Nimm Ort und Raum weg, wie will man da Körper unterſcheiden, die allen ihren Eigenſchaften nach einander gleich ſind? Figur und Größe laſſen ſich da nicht einmal denken, und wenn zwey Dinge auch darin vollkommen übereinſtimmen, ſo iſt der Ort das einzige Unterſcheidungszeichen, das übrig bleibt.

Was

Was Vorſtellungen, Gedanken, Begriffe, und was ſonſt für Gegenſtände für den innern Sinn ſeyn mögen, betrift, (ich ſetze voraus, daß der Unterſchied zwiſchen dem innern Sinne, Selbſtbewußtſeyn, Selbſtgefühl, und den äußern Sinnen, Ihnen, meine Wertheſten! ſowohl aus der Theorie, als auch aus der Erfahrung, hinlänglich bekannt iſt,) ſo haben ſie ebenfalls nicht nur eine Materie oder einen Inhalt, deſſen man ſich ſelbſt bewußt iſt, ſondern ſie ſtehen auch außerdem in einem gewiſſen Verhältniße zu einander, welches macht, daß gleiche Gedanken oder Vorſtellungen, bey einer und derſelben Perſon, doch in einer Abſicht verſchieden ſeyn können; und dieſe Verſchiedenheit rührt daher, daß ſie einander in der Zeit vorhergehen, oder nachfolgen. Es iſt alſo der Raum, welcher macht, daß Dinge außer uns, und die Zeit, daß Veränderungen in uns in einem gewiſſen Verhältniße unter einander können betrachtet und dadurch unterſchieden werden. Was nun dieſes macht, nennt Kant die Form eines Gegenſtandes. Zeit und Raum ſind alſo Formen; dieſe für Gegenſtände der äußern Sinne, d. i. Körper und ihre Eigenſchaften; jene für alles, was wir vermittelſt des innern Sinnes von unſrer Seele und ihrem Zuſtande empfinden.

Laſſen Sie uns nun verſuchen, dieſe abſtrakten Sätze durch ein paar Beyſpiele anſchaulicher zu machen. Jede Figur iſt von Linien zuſammengeſetzt und dieſe wieder von Punkten, die ihre Theile ausmachen. Hier haben wir die Materie, welche alle mit einander gemein haben. Aber Linien und Punkte haben nicht in allen Figuren dieſelbe

Stel-

Stellung, daſſelbe Verhältniß zu einander. In einer krummen Linie hat jeder Punkt eine andre Stellung in Anſehung des vorſtehenden und darauf folgenden, als in einer geraden Linie; in einem Viereck eine jede Linie eine andre Stellung gegen die übrigen, als in einem Dreyeck, oder Polygon. Dieſe Stellung und dieſes Verhältniß macht ihre Form aus. Gleichen ſich die Figuren im übrigen, ſo iſt ihre Größe die Form, die ſie unterſcheidet; ſind ſie auch darin einander gleich, ſo bleibt nichts, als der Ort übrig. Aber weder Ort und extenſive Größe, noch Stellung und Verhältniß läßt ſich ohne Raum denken. Der Raum iſt folglich gleichſam die allgemeine Form für alles, was Figur und Größe hat, und dies gilt von jedem äußern Gegenſtande für unſre Empfindungen. Man tilge in Gedanken den Raum, ſo wird man es unmöglich finden, ſich materielle Dinge in irgend einem ſolchen Verhältniße vorzuſtellen. Ferner: man rieche dieſelbe Roſe, koſte denſelben Wein, betrachte daſſelbe Bild mehrere male. Iſt es wohl etwas anders, als die Zeit, was einen Unterſchied in dieſen Empfindungen macht, wenn man annimmt, daß, wie dies oft der Fall iſt, kein andrer Unterſcheidungsgrund vorhanden iſt? denn oft muß man geſtehen, daß übrigens nicht das geringſte Unterſcheidende zu entdecken iſt. Die Zeit, das iſt die Aufeinanderfolge gleicher, oder verſchiedener Veränderungen, iſt alſo die Form, welche immer die Abwechſelungen unſers innern Zuſtandes begleitet und dazu dient, dieſelben zu beſtimmen. Denn ſelbſt alsdenn, wenn unſre Empfindungen durchaus ungleichartig ſind, würden wir, ohne Begrif von der Zeit, nicht

wiſſen können, in wiefern unſer Zuſtand dadurch verändert worden iſt, oder nicht, da es nicht auszumachen wäre, ob die verſchiedenen Empfindungen auf einmal da ſind, oder auf einander folgen. Kants Meinung ſcheint alſo vollkommen richtig zu ſeyn, daß der Raum die Form aller äußerlichen Gegenſtände, die Zeit aller innerlichen Veränderungen in unſrer eignen Seele iſt. Hiebey hat er jedoch ſelbſt angemerkt, daß man auch von äußerlichen Dingen ſage, ſie ſeyn in der Zeit, daß folglich dieſe ſo gut, wie jene, die Zeit zu ihrer Form annehmen. Darüber können wir uns auch nicht wundern. Denn da unſre Erkenntniß von den Dingen ſich nicht weiter erſtreckt, als in ſofern wir ſie empfinden, alles aber in der Zeit empfunden wird: ſo muß dieſe Vorſtellung auch nothwendig an den Dingen ſelbſt außer uns zu haften ſcheinen; doch nur mittelbar, nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern nur, weil ſie empfunden werden; innerliche Veränderungen hingegen geſchehen ganz eigentlich und unmittelbar in der Zeit.

Wir haben uns genöthigt geſehen, Kant einzuräumen, daß Zeit und Raum Formen unſrer ſinnlichen Vorſtellungen ſind; aber die ſchwierigſte Frage iſt noch zurück. Folgt daraus, was er behauptet, oder iſt es aus andern Gründen erweislich, daß dieſe Formen unſrer Sinnlichkeit von Natur eingeprägt ſeyn, dergeſtalt, daß ſie blos darin, nicht in irgend einer Erfahrung, ihren Urſprung haben, nicht von der Betrachtung der Gegenſtände ſelbſt entlehnt ſind? Dieſe Sache iſt von größerer Wichtigkeit, als die mehreſten auf den erſten Blick vielleicht ge-

wahr werden. Denn iſt der Raum, wie wir oben hörten, blos eine reine Anſchauung, das iſt, eine Vorſtellung, die keinen Grund außer uns oder in den Objekten hat, ſondern nur eine uns eigne Art, ſie zu denken, ſo fließt daraus: 1) daß wenn wir ſagen, etwas ſey außer uns, oder an einem andern Orte, als wir ſelbſt, ſo iſt es vielleicht blos in unſrer Vorſtellung ſo, weil Raum und Ort ſelbſt da und nirgends anders ihr Daſeyn haben. 2) Da die urſprünglichen Eigenſchaften der Körper, von denen wir geredt haben: Undurchdringlichkeit, Figur, Größe, wie auch Fähigkeit ſich zu bewegen — nicht denkbar ſind, auſſer im Raume: ſo verſchwinden jene zugleich mit dieſem aus der wirklichen Welt, und von unſrer Kenntniß derſelben bleibt durchaus nichts zurück, als ein leerer Schein, von dem ſich nicht einmal ſagen läßt, ob er von außen herkomme, oder ein Blendwerk ſey, der ſich blos von einer innern Urſache herſchreibt. Was die Zeit betrift, ſo können die Folgen der Kantiſchen Theorie von derſelben hier noch nicht ausführlich entwickelt werden. Ich will daher nur anmerken, daß da, nach ihm, unſer ganzer Begriff von der Seele, als einem ſelbſtſtändigen Weſen, blos darauf beruht: ſo kann dieſer auch nicht mehr Realität haben, als die Zeit ſelbſt, die, wie der Raum, eine bloße Vorſtellung, und auf wirkliche Dinge angewendet, ein Wort ohne Bedeutung iſt.

Glauben Sie nicht, wertheſte Zuhörer! daß ich, nach der unrühmlichen Gewohnheit gelehrter Klopffechter, ihm hier Meinungen beylege, denen er nie ſeinen Beyfall

gege-

gegeben, Folgen aus ſeinen Grundſätzen herleite, deren Richtigkeit er ſelbſt nicht erkennt. Nein, er erkennt ſie alle, ſieht ſie alle für unumſtößlich erwieſen an. Es ſind die Lehren, worauf ſeine Anhänger ſo ſtolz ſind, womit ſie alle andren philoſophiſchen Verſuche zu Schanden zu machen ſuchen, und auf welchen man das neue Glückſeligkeitsgebäude, das keine Zeit zu zerſtöhren vermögen ſoll, aufzuführen meint. Um ſo mehr iſt es der Mühe werth, die Gründe zu hören, auf welchen ſeine Lehrſätze von Zeit und Raum, die Pfeiler des Syſtems, beruhen. Aber ehe ich dazu ſchreite, iſt es nöthig, die vornehmſten Meinungen über dieſen Gegenſtand, welche Kant beſtreitet, kürzlich zu beſehen.

Die alten griechiſchen Philoſophen, die entweder wie Leucip, Demokrit und Epikur, Welten ohne Gott bauten, oder, wie die übrigen alle, ihn mit Materialien verſahen, wovon er ſie bauen konnte, ſahen nicht nur den Raum für etwas Wirkliches an, ſondern gemeiniglich auch für einen der Grundſtoffe zu allen Dingen. Dieſe Meinung gewann auch im Mittelalter allgemeinen Beyfall unter den ſogenannten ſcholaſtiſchen Philoſophen. Man diſputirte blos, ob er ein ſelbſtſtändiges Weſen ſey, oder eine Eigenſchaft, ein Körper, oder ein Geiſt, erſchaffen, oder unerſchaffen. Einige machten ihn zur Gottheit ſelbſt, weil er, wie ſie, unendlich, unvergänglich ſeyn und alle Dinge einſchließen ſollte. In den neuern Zeiten iſt Leibnitz, ſo viel mir bekannt iſt, der erſte, der die herrſchende Meinung, daß der Raum etwas für ſich beſtehen-

des ſey, angegriffen hat. Er erklärte ihn blos als eine Ordnung oder ein Verhältniß, worin Dinge, die zugleich da ſind, mit einander ſtehen; die Zeit hingegen iſt ihm eben ein ſolches Verhältniß zwiſchen Dingen, die auf einander folgen. Der gelehrte und berühmte Samuel Clarke ſuchte die alte Meinung zu vertheidigen, und daraus entſtand ein freundſchaftlicher Briefwechſel über dieſe und andre damit verwandte Materien, aus welchem, da er hernach durch den Druck bekannt geworden, die Gründe beyder Partheyen am beſten erſehen werden können. Dieſe ſind jedoch für uns jetzt weniger merkwürdig, da Kant, deſſen Syſtem jetzt erklärt werden ſoll, die Meinung derer, die den Raum für etwas Wirkliches halten, das durch die Sinnen empfunden werden kann, und derer, die ihn für einen allgemeinen Begriff, den der Verſtand ſich aus dem, was wirklich da iſt, gebildet hat, anſehen — da Kant, ſage ich, beyde Meinungen für gleich unrichtig erklärt.

1) Iſt Zeit und Raum, Kant zufolge, nicht etwas für ſich Beſtehendes, das uns durch Erfahrung oder Empfindung bekannt geworden, ſondern gründet ſich einzig und allein auf reine Anſchauung. Dies iſt der erſte Satz, der bewieſen werden ſoll. Der Beweiß lautet ſo: Die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind in der Seele vor der Erfahrung da. Wären ſie das nicht, woher wüßten wir denn mit ſolcher Gewißheit, daß alle äußerlichen Dinge in einem gewiſſen Raume vorhanden ſeyn müſſen, und daß keine Verände-

änderung außer in der Zeit geſchehen könne. Weder durch Erfahrung, noch Schlüſſe läßt ſich darthun, daß es durchaus ſo ſeyn müſſe. Der einzige Grund, den wir zu jener Gewisheit haben können, iſt der, weil wir uns kein Ding unter einer andern Bedingung vorſtellen können, als daß es in Zeit und Raum ſein Daſeyn haben müſſe. Wenn man uns etwas erzählt: ſo glauben wir uns unſtreitig zu der Frage befugt, wenn? und wo? es geſchehen iſt, und würden einen Menſchen für verrückt halten, der uns antworten wollte, es wäre zwar geſchehen, aber weder irgendwo, noch jemals. Bey jeder andern Frage, die nach Erfahrung beantwortet werden kann, geben wir uns zufrieden, wenn die Antwort auch unſerer bisherigen Erfahrung ganz zuwiderlaufend ausfällt. Wenn wir das erſtemal hören, daß es fliegende Thiere ohne Federn gebe, Pflanzen, die ſich von ſelbſt bewegen: ſo kommt uns das wohl ſeltſam vor; wir halten es aber doch nicht gleich für unmöglich, oder die Erzählung für fabelhaft. Etwas Wirkliches hingegen, das doch nirgends und niemals vorhanden ſeyn ſollte, iſt nach unſern Begriffen durchaus unmöglich. Dieſe Unmöglichkeit kann gleichwohl ſo wenig durch die Erfahrung, als durch Schlüſſe erwieſen werden. Man mache nur den Verſuch ſie auf ſolche Art darthun zu wollen, und man wird finden, daß es keinen andern Beweiß giebt, als daß wir durch die Einrichtung unſrer Seele gezwungen ſind, ſie gelten zu laſſen. Damit iſt aber nicht geſagt, daß es auch andern denkenden Weſen unmöglich ſey, ſich etwas vorzuſtellen außer in Raum und Zeit. Folglich ſind die Sätze, die daraus hergeleitet werden,

nur gültig für uns. Sagen wir z. B. daß kein Körper an mehr, als einem Orte zugleich ſeyn könne: ſo bedeutet das nur, daß es uns unmöglich ſey, ihn an mehreren gewahr zu werden; allein die Dinge ſelbſt haben nichts mit Zeit und Ort zu thun. Nur Phänomene oder ſcheinbare Dinge haben dieſe Prädikate; und daher kommen ſynthetiſche Sätze a priori, wie der eben erwehnte. Sie ſind beyde richtig und nothwendig, dürfen aber niemals auf andre Dinge, als ſolche angewendet werden, die wir durch Erfahrung kennen und von uns empfunden werden können.

2) Der zweyte Satz, den er zu beweiſen ſucht, iſt dieſer: Zeit und Raum ſind auch keine allgemeinen Begriffe, die vermittelſt des Abſonderungsvermögens des Verſtandes aus einzelnen Fällen abgeleitet ſind. Denn, eigentlich geſprochen, giebt es, nach Kant, nur einen einzigen unendlichen Raum, und nur eine einzige Zeit, wovon die andern alle Theile ſind. Man kann daher den Begriff von Raum und Zeit nicht ſo erhalten haben, wie man etwa den Begriff von einem Menſchen, einem Thiere, einer Pflanze, erhält, indem man nemlich die einzelnen Dinge betrachtet, die zu dieſen Arten gehören, ſie mit einander vergleicht und die Eigenſchaften, in denen ſie einander gleich ſind, ſammelt; denn ſo geht es zu, wenn man allgemeine oder abſtrakte Begriffe bildet. Demnächſt giebt uns ſowohl die Zeit, als der Raum ſynthetiſche Sätze a priori, und dieſe ſind nicht möglich, außer wenn wir annehmen,

nehmen, daß wir, wenn ein Gegenſtand von uns empfunden werden ſoll, ſelbſt etwas hinzuſetzen, ihm ein gewiſſes Prädikat beylegen müſſen, das ihm blos als Phänomen, und in Abſicht auf unſre Vorſtellungsart zukommt. Wären hingegen Zeit und Raum allgemeine und aus der Erfahrung abgezogene Begriffe, ſo müßten die Sätze, die man daraus herleitet, analytiſch, oder ſynthetiſch a poſteriori ſeyn. Wenn es z. B. heißt: der Raum kann nicht mehr, als drey Dimenſionen haben, die da ſind Länge, Breite und Dicke: ſo läßt ſich weder aus dem Begriffe vom Raume, der eine durchdringliche Ausdehnung iſt, noch aus der Erfahrung beweiſen, warum er nicht mehrere haben könne. Eben ſo iſt es mit dem Satze beſchaffen: die Zeit hat zwar eine Länge, aber keine Breite. Wer von Ihnen, meine Wertheſten, die dieſen Satz alle für unwiderſprechlich gewis halten, will es auf ſich nehmen, entweder aus dem Begriffe, den Sie ſich von der Zeit machen, oder aus der Erfahrung zu beweiſen, warum es nothwendig ſo ſeyn müſſe? Ich fordre Sie dazu in Kants Namen auf. Kann jemand dieſes Werk ausführen, ſo fällt ſein ganzes Lehrgebäude über den Haufen.

Bisher habe ich blos geſucht, die Kantiſche Theorie, ſo kurz und deutlich, als die Natur der Sache es erlaubt, darzuſtellen. Wenn Sie es erlauben, will ich zum Schluß auch meine Gedanken darüber zu erkennen geben. Es iſt nicht ſchwer auszudrücken, was wir unter Zeit und Raum verſtehen. Außer dem Begriffe, den alle Menſchen ſich davon machen, iſt ihre Bedeutung in der Mathematik und

Phyſik, der allgemeinen Vorſtellung gemäß, hinlänglich beſtimmt. Man verſteht nemlich unter Raum und Zeit Größen, die blos aus möglichen Theilen, die man ſich jedoch als wirklich denkt, beſtehen. Den Raum ſtellt man ſich als ein Etwas vor, das nach allen Seiten ausgedehnt, aber doch nicht hinderlich iſt, daß nicht etwas anders in demſelben könnte angebracht werden, die Zeit aber als eine Linie oder eine Länge ohne Breite, die durch einen ſich fortbewegenden Punkt beſchrieben wird. Frägt man nun: ob wir Zeit und Raum erfahren, oder ſind dieſe Begriffe aus der Erfahrung abgezogen; ſo iſt meine Antwort: nein, weder das eine, noch das andre. Raum und Zeit ſind nichts, als Hypotheſen, erdichtete Weſen, die wir uns genöthigt ſehen anzunehmen, um uns gewiſſe abſtrakte Begriffe deſto anſchaulicher zu machen, und um uns gewiſſe Fälle leichter erklären zu können, die uns ſonſt beynahe unbegreiflich ſeyn würden. Wenn wir uns z. B. gleich Luft und Aether, der zwiſchen uns und dem Mond iſt, wegdenken: ſo ſehen wir doch ein, daß der Weg dahin eben ſo lang bleibt. Wir ſchließen daraus, es müſſe etwas Ausgedehntes da ſeyn, das die Erdbewohner von dieſem Nebenplaneten trennt, und dieſes nennen wir Raum. Wir begreifen ebenfalls, daß wenn wir auch die Zeit verſchliefen, ja wenn ihre Uhr auch ganz ſtille ſtünde, ſo daß keine wirklichen Veränderungen zu ſpüren wären: ſo könnte ſie ſelbſt dadurch doch nicht getilgt werden. Wir machen alſo abermals den Schluß, daß die Zeit etwas durch ſich Beſtehendes ſey, und finden dieſen Satz bey vielen Gelegenheiten höchſt brauchbar zur Handleitung

tung durch die labyrinthiſchen Gänge des gemeinen Lebens ſowohl, als der Wiſſenſchaften und Künſte. Denn wie läßt ſich das wohl meſſen, was nicht wirklich iſt? Und warum treffen unſre Berechnungen über die Zeit und die Geſchwindigkeit — die durch jene beſtimmt wird — ſo richtig zu, wenn die Rede von der Kraft iſt, womit bewegte Körper wirken? Und ſolcher Erſcheinungen giebt es unzählige, die aus dieſer Hypotheſe erklärt werden können, ohne daß wir uns ein einzigesmal betrögen, es wäre denn, daß die Rede davon wäre, was die Dinge ihrer wahren Natur nach wirklich ſind.

Eben ſo geht es mit vielen andern Begriffen, die wir glücklich auf Erfahrungsgegenſtände anwenden, ohngeachtet ſie nicht nur ganz willkührlich angenommen, ſondern vielleicht gar falſch ſind. Wir betrachten alle die Schwere als eine Eigenſchaft, die in der Natur der Körper liegt; alle Phänomene ſtimmen damit auch überein; und der große Neuton hat dadurch, daß er die Lehre von der Schwere auch auf die himmliſchen Körper angewandt hat, ein Licht über das ganze Reich der Natur verbreitet. Ob ſich aber die Sache wirklich ſo verhält, iſt großem Zweifel unterworfen. Wir müſſen dergleichen Meinungen nicht anders, als Gerüſte betrachten, die wir brauchen, um unſre Gebäude aufzuführen: ſind dieſe fertig, ſo reißen wir jene ein, und bekümmern uns nicht weiter darum.

Gedachte Begriffe von Zeit und Raum entſpringen folglich, wie Kant richtig erinnert, weder aus Empfin-

dung, noch Abſtraktion des Verſtandes; aber eben ſo wenig ſind ſie, wie Kant will, a priori in unſrer Sinnlichkeit, Formen, die ihr von Natur eingeprägt ſind, oder, um ſeinen eignen Ausdruck zu brauchen, reine Anſchauungen. Sie ſind vielmehr unſre eignen Geſchöpfe, durch die vereinigte Anſtrengung des Verſtandes und des Dichtervermögens hervorgebracht, und vielleicht das letzte Werk, das der Verſtand, indem er ſich im Kinde entwickelt, zu vollenden hat. Denn die Erfahrung ſcheint zu lehren, daß wir mit der Ausbildung dieſer Begriffe, die ſelbſt dem Philoſophen ſo viele Mühe koſten, erſt ſpät fertig werden; eine Sache, die ſchwer zu begreifen ſeyn würde, wenn die Natur ſelbſt, ehe noch die Erfahrung dazu kommt, dafür geſorgt hätte, ſie uns einzuprägen. Aber auf der andern Seite läßt ſich jetzt ſehr gut erklären, warum alle die Sätze, die von Raum und Zeit handeln, mathematiſche Gewisheit haben, und nothwendig für richtig müſſen gehalten werden. Denn ſobald wir einen davon ableugnen, oder bezweifeln, ſo wird unſre Hypotheſe ſogleich untauglich uns dasjenige zu erklären, was ſie begreiflich machen ſollte. Nehmen wir z. B. an, daß ein und daſſelbe Ding wohl an mehreren Orten zugleich ſeyn, oder mehrere Räume einnehmen könnte: ſo heben wir dadurch den Begrif ſelbſt auf. Denn da der Raum, nach der Vorſtellung, die wir uns davon gemacht haben, dieſelbe Ausdehnung hat, wie der Körper: ſo kann dieſer weder größern, noch mehreren Raum einnehmen, als ſeine Länge, Breite und Dicke erlaubt. Wäre er an mehreren Stellen: ſo müßte er, wenn man dieſe zuſammenlegte, nothwendig einen

größern

größern Raum einnehmen, und ſich alſo ſelbſt an Größe übertreffen, welches unmöglich iſt. Dieſer Satz iſt folglich eigentlich analytiſch; und wenn er, oder andre von der Art, nicht ſogleich aus der gegebenen Erklärung kann hergeleitet werden: ſo liegt der Fehler vielleicht blos in der Erklärung oder Entwickelung des Begrifs.

Man hat hauptſächlich darauf zu ſehen, was der Zweck erfordert, daß man ſich unter Zeit und Raum denke; und findet man nun, daß ſie gewiſſe Prädikate haben müſſen, wenn die Sache begreiflich ſeyn ſoll: ſo kommen ihnen dieſe nothwendigerweiſe zu. Aus der gewöhnlichen Definition des Raums folgt z. B. nicht, daß er weder mehr, noch weniger Dimenſionen, als drey haben könne. Wollte man aber das Gegentheil auch nur für möglich halten: wie könnte man denn begreifen, daß man bey keinem Körper ſie weder einſchränken, noch vermehren kann? Wollte man dagegen der Zeit eine Breite beylegen: wie könnte man es ſich denn als möglich denken, daß mehrere Veränderungen zu gleicher Zeit eintreffen könnten? Doch das Wort Zeit erinnert mich ſchon, nicht mehr Beyſpiele anzuführen, als zur Erläuterung der Sache nothwendig erforderlich ſind, zumal da noch eine Frage zurück iſt.

Da nemlich Raum und Zeit nichts, als bloße Hypotheſen ſind, d. i. Vorausſetzungen, die nicht hinlänglich bewieſen ſind: iſt nun nichts Wirkliches vorhanden, das dieſen Begriffen entſpricht? woher haben ſie ihren Urſprung? und was kann die Sache wohl an und für ſich

ſeyn?

ſeyn? Ein Naturkundiger wäre hier nicht verbunden zu antworten. Neuton wußte nicht zu erklären, worin die Gravitation und Anziehung ihre Urſache habe; und diejenigen, die nach ihm dieſe Kraft haben begreiflich machen wollen, ſind durch dieſe Bemühung der Unſterblichkeit eben nicht würdig geworden. Aber ein Methaphyſiker, der ſich für einen Kenner der erſten Gründe der Dinge ausgiebt, befindet ſich immer in der traurigen Nothwendigkeit zu antworten, wenn er nicht beweiſen kann, daß keine Antwort möglich iſt. Ich will daher eine Antwort wagen, daß nemlich Raum und Zeit an und für ſich ſelbſt Nichts ſey, als ein bloßer Mangel an etwas Wirklichen; dieſer Mangel ſetzt aber voraus, daß, wo nichts iſt, doch etwas ſeyn könne. Der Raum iſt ein Mangel, eine Abweſenheit der Materie, wenn nichts hindert, daß ſie da ſeyn könnte. Wo ſie einmal iſt, da kann für die Zeit keine andre Statt finden. Eben ſo iſt die Zeit ein Mangel an Veränderungen, die hätten eintreffen können. Iſt jeder Augenblick beſetzt; ſo ſagen wir: es wäre keine Zeit mehr. Möglichkeit iſt ein ſehr abſtrakter und dunkler Begrif, ſchwer in der Erfahrung anzuwenden. Wir ſuchen daher gern ihn auf eine, oder andre Art zu realiſiren. Eine mögliche Ausdehnung nach allen Seiten, eine mögliche Größe, die ohne Breite und Dicke ſich in die Länge fortzieht, haben wir in wirkliche Weſen verwandelt; daher unſre Begriffe von Raum und Zeit. Hält man dieſe Meinung gegen die Kantiſche, ſo glaube ich, daß ſeine vermeinten Beweiſe ganz verſchwinden werden. Allein für diesmal kann ich dieſes nicht weiter ausführen.

Sollte

Sollte übrigens der eine, oder der andere, nach den Proben, die ich heute von der Kantiſchen Philoſophie beygebracht habe, ſich eher beſtärkt fühlen in der Verachtung, die er etwa von dergleichen Unterſuchungen möchte gefaßt haben, als aufgemuntert, ſie ferner fortzuſetzen; ſollte er meinen, daß der geſunde Menſchenverſtand, unverderbt von Irrthümern und Vorurtheilen, weit ſicherer zum Tempel der Wahrheit führt, als die Grübeleyen und Syſteme der Philoſophie: ſo habe ich wenig, oder nichts dagegen einzuwenden. Das einzige, was ich dagegen zu bedenken gebe, iſt dieſes. Ich geſtehe, daß die gemeine Heerſtraße des Verſtandes breit iſt, und uns ſicher zu dem vorgeſetzten Ziele hinführt. Aber zuweilen lauren Räuber da, der Feind macht Verhaue, öfnet Gräben, die er zudeckt, damit der unvorſichtige Wanderer hineinfalle. Irrlichter und andre Blendwerke ſind zur Nachtzeit nicht ungewöhnlich. Dieſe können betrügen; Beyſpiele davon ſind uns allen bekannt genug. Wer ſich nicht fürchtet, gehe gerade zu. Einigen liegt doch immer die Pflicht ob, entweder daß ſie von der Geſellſchaft dazu berufen, oder durch Naturanlage zu dieſer Arbeit bewogen werden, jene Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, und ſo viel als möglich dazu beyzutragen, daß niemand das rechte Ziel darüber verfehle. Wie weit mir dieſes gelingen möchte, bin ich ſelbſt nicht berechtigt zu beurtheilen; ich bin aber Ihnen, wertheſte Zuhörer! die mir bisher mit Aufmerkſamkeit zugehört haben, den verbindlichſten Dank ſchuldig für die Nothwendigkeit, in die Sie mich geſetzt haben, mich an eine Arbeit zu machen, die ſo ſehr über-

einſtim-

einſtimmend iſt, mehr vielleicht mit meiner Neigung, als mit meinen Kräften. Lieber führte ich Sie in die Kunſtkabinette und Luſtgärten andrer Wiſſenſchaften. Da aber Natur und Umſtände mich zum Graben beſtimmt haben: ſo müſſen Sie ſich nicht wundern, wenn ich, der keine Zuſchauer erwarten kann, froh bin, Mitarbeiter zu finden.

Dritte Vorleſung.

Wir ſprachen in der letzten Vorleſung von den ſinnlichen Vorſtellungen, und betrachteten ſie ſowohl in Anſehung der Materie, als der Form. Die Materie, hörten wir, iſt das Mannigfaltige, das wir am Gegenſtand empfinden, als Geruch, Farbe, Weiche, Härte, u. ſ. w. Die Form iſt das, welches macht, daß wir dies alles in einem gewiſſen Verhältniß oder Verbindung miteinander betrachten; endlich daß Zeit und Raum, Kant zufolge, ſolche Formen ſind; denn alle ſinnlichen Dinge ſind in Zeit und Raum da; nur durch ſie iſt ein Verhältniß unter jenen möglich, und ohne ſie würde keine Verbindung, keine Trennung, kein Unterſchied in irgend einem Falle Statt finden. Dieſe Formen, dieſe Vorſtellungen von Zeit und Raum, haben gleichwohl ihren Grund nicht in den Dingen ſelbſt, wie ſie an und für ſich ſelbſt ſind. Die wirklichen Gegenſtände ſind nicht in Zeit und Raum da, ſondern nur diejenigen, die zu ſeyn ſcheinen, die Bilder der Gegenſtände im Spiegel unſrer Sinnlichkeit, wenn es anders erlaubt iſt, das Wort Bild zu brauchen, da ich deutlich gezeigt habe, daß es nur in ſehr uneigentlichem Sinne auf unſre Vorſtellungen paßt.

Der

Der Kantiſche Beweiß für den Satz, daß Zeit und Raum Formen, nicht der Dinge ſelbſt, ſondern der Sinnlichkeit ſind, beſtund aus 2 Theilen, nemlich: zuerſt, weil ſie weder ihren Urſprung von außen her aus irgend einer Empfindung nehmen — denn man empfindet ſie nicht — und weil ſie zweytens auch nicht für allgemeine Begriffe können gehalten werden, da ſie nicht mehr, als einen Gegenſtand haben; denn es giebt nur einen Raum und eine Zeit.

Ohne zu verſuchen dieſe Gründe zu retten, wagte ich nur die Erinnerung, daß Raum und Zeit dennoch vielleicht das nicht ſind, wofür Kant ſie ausgiebt, ſondern Hypotheſen oder Begriffe, die man ohne hinlänglichen Beweiß annimmt, theils um ſich gewiſſe Erſcheinungen begreiflich, theils einen, oder andern ſehr dunkeln und abſtrakten Begriff anſchaulicher zu machen. Verſchiedene unter meinen einſichtsvollen Zuhörern haben meine Meinung entweder nicht hinlänglich gefaßt, oder ſie nicht ſo einleuchtend gefunden, wie ſie mir ſelbſt vorkam. Ich will mich daher mit ihrer Erlaubniß bemühen ſie etwas ausführlicher, als die Kürze der Zeit das vorige mal zuließ, zu erläutern.

Jedermann weiß, daß kein Beweiß von der Art, wie der hier von Kant gebrauchte, gültig iſt, wenn man nicht alle mögliche Fälle anführt; vergißt man nur einen einzigen, der vielleicht gerade der rechte iſt: ſo hinkt der Beweiß. Sage ich z. B. weder die demokratiſche, noch

ariſto-

ariſtocratiſche Regierungsform iſt die beſte; folglich muß es die monarchiſche ſeyn, ſo ſchließe ich unrichtig; denn hier iſt noch ein dritter Fall, nemlich die gemiſchte Regierungsform übrig; und ſo lange ich nicht bewieſen habe, daß auch dieſe nicht für die beſte könne angeſehen werden, ſteht mein Schluß nicht veſt. Eben ſo ſteht es mit dem Kantiſchen Beweiße. Ich habe eine neue Meinung über Zeit und Raum dargelegt (mehrere halte ich für unmöglich,) die Kant nicht widerlegt hat, weil er ſie nicht kannte, und weil er vielleicht, glaubte, daß außer den zweyen von ihm angeführten keine andre, als die ſeinige denkbar ſey. Es iſt indeſſen klar, daß wenn die Begriffe von Raum und Zeit, wie ich dafür halte, hypothetiſch ſind, ſo haben ſie weder ihren Urſprung unmittelbar in irgend etwas, das wir empfinden, noch allein in dem Vermögen des Verſtandes zu abſtrahiren, (d. h. das Allgemeine aus dem Beſondern abzuleiten, z. B. den Begriff von Menſchen aus den Perſonen oder Geſchöpfen, die zu dieſer Art gehören) ſondern zugleich in dem Dichtungsvermögen der Seele, oder in der Gabe, ſich Gedankenweſen zu bilden, zu denen wir den Stof aus der Erfahrung entlehnen, und dieſen hernach nach Gutdünken bearbeiten.

Es iſt nach meinen Gedanken ſehr natürlich, ſich den Raum als ein wirkliches Weſen vorzuſtellen, ohngeachtet man es nicht unmittelbar empfinden kann, wenn man erfährt, daß der bloße Abſtand zweyer Dinge von einander, einen großen Einfluß auf ihr Verhalten und ihre gegenſeitigen Wirkungen habe. Sollte denn der Raum,

der den Landflüchtigen von Freunden und Vaterland trennt, nichts ſeyn? Nicht grellbeſchattete Berge, nicht das brauſende Meer, nicht Luft, nicht Himmel, nein, der Raum zwiſchen Rom und Pontus war es, was Ovidius zur Verzweifelung brachte, wenn er ſich vorſtellte, wie groß der war. Die Dinge, die ihn anfüllten, weit entfernt ſeinen Wünſchen hinderlich zu ſeyn, beförderten ſie vielmehr; denn ohne ſie war es unmöglich, wieder in ſeine Heimath zu kommen. Doch warum führe ich Beyſpiele von Landesverwieſenen an? Selbſt der Säugling, indem er weinend die Arme nach der Amme oder Mutter ausſtreckt, um die geliebte Bruſt zu erreichen, merkt, daß etwas da iſt, was die Trennung macht. Laß ſeyn, daß der Begriff davon im Anfange noch ſo verwirrt iſt: ſollte es denn ſo gar viele Mühe koſten, ihn zu dem Grade von Deutlichkeit auszubilden, als erforderlich iſt, um uns den Raum als ein ausgedehntes Weſen zu denken, das ſich von jedem andern Weſen einnehmen oder durchdringen läßt? Ich nenne dieſen Begriff hypothetiſch, einmal weil er erdichtet und ohne hinlänglichen Beweiß angenommen iſt; denn wir empfinden wohl bey den Körpern eine Eigenſchaft, welche Ausdehnung heißt; (aus der Bewegung erzeugt ſich dieſelbe Vorſtellung) der Raum aber an ſich ſelbſt betrachtet, und von Körpern, die ihn ausfüllen, entblößt, hat gar nichts, wodurch er ſich kann empfinden laſſen. Zum andern iſt ein Ding, das von andern dergeſtalt eingenommen werden kann, daß es dadurch gleichſam zu nichts wird, und das ohne alle Schwierigkeit, etwas ungereimtes, und die mehreſten Philoſophen

ſind daher gegenwärtig einig darin, daß dieſer Begriff an und für ſich ſelbſt keine Realität habe. Gleichwohl kommt er uns, wie oben angemerkt worden, gut zu ſtatten, um vieles, das wir ſonſt Mühe haben würden zu erklären, uns deutlich zu machen. Wir ſchließen ſo: eine Wirkung, die in die Augen fällt, muß eine wirkliche Urſache haben, woraus ſie hergeleitet werden kann; nun kann nimand leugnen, daß in dem Verhältniß, in welchem die äußerlichen Dinge mit einander ſtehen, viele und beträchtliche Veränderungen vorgehen, deren Urſache, für die Sinne wenigſtens, nicht anders zu erklären iſt, als wenn man einen unendlichen Raum annimmt; es muß daher ein ſolches Weſen ſeyn. Der Fehler in dieſer Art zu ſchließen liegt blos darin, daß doch der Verſtand, wiewohl mit eigner Anſtrengung, ohne Hypotheſe begreifen kann, was ohne dieſe für die Sinne unbegreiflich iſt; und für die Sinne braucht die Urſache eines Dinges nicht eben immer deutlich zu ſeyn.

Daß nemlich ein Körper, oder deſſen Materie wirklich exiſtiren könne, dazu iſt unter andern erforderlich, daß nichts im Wege ſey; wo vorher etwas iſt, da kann für die Zeit nichts anders ſeyn. Nimmt man an, daß es überall ganz voll ſey: ſo kann nichts mehr hinkommen; dies folgt aus der erſten Eigenſchaft der Materie, nemlich ihre Undurchdringlichkeit. Die äußere Möglichkeit alſo, daß etwas werden könne, weil nichts vorher da iſt, muß man als den wahren Begriff vom Raume anſe-

hen. Die Möglichkeit nimmt nothwendig zu, je nachdem die Materie abnimmt. Der Raum hat folglich eine Größe, die ſich beſtimmen läßt, indem man wirkliche Dinge in demſelben anbringt, deren Länge, Breite und Dicke entweder gemeſſen, oder für bekannt angenommen wird. Während dieſes geſchieht, ziehen wie unſre Aufmerkſamkeit von allem übrigen ab, das ſonſt bey der Materie Statt findet, und bilden uns dadurch um ſo leichter den Begriff von einem Weſen, welches keine andre Eigenſchaft, als Ausdehnung beſitzt.

Hierbey kann ich nicht unterlaſſen eine neue Anmerkung bey dem Kantiſchen Beweiße zu machen. Wenn er darum, weil wir uns nur einen einzigen Raum vorſtellen, und weil dieſe Vorſtellung nicht auf mehrere Dinge paßt, behauptet, der Raum könne kein allgemeiner Begriff ſeyn: ſo könnte er 1) mit demſelben Recht ſagen, es gebe nur eine anziehende und bewegende Kraft in der Natur; und bey einzelnen Gegenſtänden werde ſie nur alsdenn als Regel und Naturgeſetz begreiflich, wenn wir ſie uns als allgemein herrſchend vorſtellen; denn nur aus dem Allgemeinen läßt das Beſondre ſich erklären; Regeln für einzelne Fälle ſind als Gründe, woraus man etwas erklären will, unbrauchbar. 2) Wenn der Begriff vom Raume auch kein allgemeiner Begriff wäre, ohngeachtet er ſich doch in der That auf die verſchiedenen einzelnen Räume, welche die Körper einnehmen, anwenden läßt: ſo könnte er dennoch wohl von der Erfahrung hergenommen ſeyn, indem wir in Gedanken blos

übrigen Eigenſchaften der Materie bey Seite ſetzen, und nur an ihre Ausdehnung denken. Aber ich will Sie, meine Wehrteſten! nicht länger mit dem Raum aufhalten. Ich gehe nun zu der Zeit über, wiewohl nicht ohne Furcht, daß die Ungeduld Sie verleiden möchte, ihr außer der Länge auch Breite und Dicke beyzulegen, wenn ich mich nicht bemühe dieſe Unterſuchung ſo viel wie möglich abzukürzen.

Daß die Zeit ebenfalls etwas wirkliches ſey, ſcheint mir dem gemeinen Menſchenverſtande noch tiefer eingeprägt zu ſeyn. Ich will nicht von den Beſchreibungen der Dichter reden, die ihr ein Rad beylegen, das ſich beſtändig herum dreht, Zähne, womit ſie alles zermalmt und verzehrt. Sie hätten ſich dieſer und mehrerer Bilder nicht mit ſo vielem Glück bedient, wenn man ihr nicht überhaupt eine Gewalt zuſchriebe, die ein Unding oder blos eingebildetes Weſen nicht beſitzen kann. Immer gebährend und immer wieder ſchwanger, verbirgt ſie dennoch vor uns den unerſchöpflichen Schoos, dem ſo viele und große Veränderungen gleichſam entſtröhmen; ewige Urſache zum Erſtaunen und rathen! Was alſo die Zeit wohl ſeyn möchte, war eine Frage, die jeder denkende Menſch nothwendig aufwerfen und ſich auf eine, oder andre Art beantworten mußte. Eine Reihe Veränderungen, die ſich unaufhörlich in die Länge fortzieht, ein fließender Punkt, der keine Spur zurück läßt von der unendlichen Linie, die er beſchreibt. Alle dergleichen Erklärungen laufen am Ende auf eines und

 daſſel-

daſſelbe hinaus, ſind mehr, oder weniger bildliche Vorſtellungen, die der Verſtand Mühe hat, ſich ſo beſtimmt zu denken, daß er ſich nicht bey ihrer Anwendung zu wirklichen Veränderungen in der Welt hin verirren ſollte.

Denn nichts iſt gewöhnlicher, als daß wir unſern Begriff von der Zeit auf die Art bilden und gleichſam conſtruiren, d. i. entwerfen, daß wir ihn im Raum verzeichnen, wo er auch dem Auge ſichtbar dargeſtellt werden kann. Wir ziehen eine Linie von beſtimmter, oder unbeſtimmter Länge, je nachdem wir die ganze Zeit, oder nur einen Theil davon abbilden wollen. Das alles iſt doch, wie wir ſelbſt einſehen, nichts, als Hypotheſe, Gerüſte zu unſerm Gebäude, die wir in der Folge niederreiſſen können. Wenn ſie auch in ſich ſelbſt falſch ſind, ſo ſchaden ſie nichts, wenn man nur weiß, daß ſie falſch ſind. Sogar der ſtrengſte Mathematiker verſchmäht dergleichen Hülfsmittel nicht. Er zieht in Gedanken Linien von Orten und nach Orten, zu denen kein Auge hinreicht, durchſchneidet damit was er will, giebt Sonne und Sternen andre Bewegungen, als ſie wirklich haben, und folgt in dem allen dem gewöhnlichen Gange des menſchlichen Verſtandes, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſer ſich ſeines Verfahrens nicht immer deutlich bewußt iſt.

Der Gelehrte kann zuweilen den Weg der Wahrheit verlaſſen, um durch einen Fußſteig wieder auf denſelben zurückzukommen. Der Unaufgeklärte thut eben das, vergißt

giſſt aber, wo er abging, und geräth nun auf Irrwege. Idealiſche Weſen macht er erſt zu wirklichen, ſodann zu Halbgöttern und Göttern. Nach ſolchen Abirrungen iſt es kaum mehr möglich auf den rechten Weg zurück zu kommen. Ungefehr eben ſo iſt es mit Zeit und Raum gegangen. Beyde ſind in ſich ſelbſt nichts, als Möglichkeiten. Eine mögliche Folge von Veränderungen ſcheint mir derjenige Begriff von der Zeit zu ſeyn, der allen den uneigentlichen Ausdrücken zum Grunde liegt, deren wir uns zu ihrer Beſchreibung bedienen. Wenn zwiſchen mehreren auf einander folgenden Veränderungen in Tagen, Stunden, Minuten, keine Möglichkeit zu mehreren von gleicher, oder verſchiedener Art, z. B. zu Geſchäften, die eine Menge ſich an einander kettender kleiner Verrichtungen erfordern, Statt findet, ſo ſagen wir: es ſey keine Zeit dazu. Daß der Tag lang genug ſey, um eine, oder andre Arbeit zu vollenden, damit will ich ja zu erkennen geben, daß eine beſtimmte Anzahl Handlungen, davon eine nach der andern muß vorgenommen werden, wenn man ſie zu Ende bringen will, an demſelben möglich ſey. Je mehrere ſolcher Handlungen möglich ſind, je länger iſt nach unſerm Urtheil die Zeit.

Zur Vollſtändigkeit in dieſer Materie iſt es noch nöthig kürzlich zu zeigen, daß die Sätze, die etwas über Zeit und Raum erklären, analytiſch ſind, nicht, wie Kant meint, ſynthetiſch a priori (d. i. blos darum richtig, weil der Verſtand etwas hinzuſetzt, das nicht im Gegenſtand ſelbſt liegt, ohne welches er ſich ihn aber

nicht vorſtellen kann) und daß die ungezweifelte Gewißheit und Nothwendigkeit, die ſie enthalten, ſich eben ſowohl aus meiner Meinung herleiten laſſe, als aus der Kantiſchen Theorie, daß Zeit und Raum reine Anſchauungen ſind. Ich wähle dazu am liebſten ſeine eignen Beyſpiele. Er beruft ſich zuerſt auf folgenden Satz: Mehrere Räume können in der Zeit nicht auf einander folgen. Soll dieſes von dem unendlichen Raum verſtanden werden: ſo iſt es ja offenbar, daß mehrere ſolcher nicht nach und nach entſtehen können, denn der eine müßte erſt vernichtet werden, ehe der andre werden könnte; nun aber iſt der Raum nur eine Möglichkeit, folglich ewig und unveränderlich. Mehrere unendliche Räume können alſo nicht auf einander folgen. Meint er aber Theile des Raums, ſo exiſtiren ja die Theile mit dem Ganzen, und haben die nemlichen Eigenſchaften. Der Satz iſt alſo in beyder Hinſicht analytiſch, und erhellt aus dem Begriff, den wir zum Grunde gelegt haben. Der Raum iſt aus demſelben Grund unendlich; denn die Möglichkeit hat keine Grenzen. Mit einem Wort, es kann nichts davon behauptet werden, das nicht aus dem Weſen der Sache ſelbſt offenbar wäre. Ein andres Beyſpiel iſt das obenangeführte, daß die Zeit keine Breite hat. Augenſcheinlich fließt dieſes aus dem Begriff von der Zeit, als einer möglichen Reihe von Veränderungen, wobey es gar nicht darauf ankommt, wie viele neben einander ſtehen, ſondern wie viele auf einander folgen; denn bey einer Reihe kommt auch nur dieſes und nichts anders in Betrachtung.

Mit

Mit mehr Schein hat Kant ſich auf die mathematiſchen Sätze berufen, die er alle für ſynthetiſch a priori ausgiebt, weil Zahlen und Figuren oder Größen nicht anders, als in Zeit und Raum denkbar ſind. Denn in der Mathematik pflegt man nicht, z. B. Eigenſchaften eines Zirkels, oder das Verhältniß der Linien, die darin beſchrieben werden, aus der Definition oder Erklärung eines Zirkels herzuleiten, ſondern man beweißt ſie gemeiniglich durch Konſtruction (d. i. Zeichnung,) die uns das anſchaulich macht, was bey der Figur zu bemerken iſt. Kant geht hier ſo weit, daß er ſogar behauptet, Sätze wie dieſer: 7 + 5 = 12, oder: eine gerade Linie iſt der kürzeſte Weg zwiſchen zwey Punkten, laſſe ſich nicht durch Analyſirung des Begriffs von gewiſſen Zahlen, oder von einer geraden Linie beweiſen. Mir kommt indeſſen dieſes ſo leicht vor, daß ich es nicht einmal der Mühe werth achte, hier zu wiederholen, was ich bey einer andern Gelegenheit hierüber geſchrieben habe. In Anſehung der ſchwereren mathematiſchen Lehrſätze hat es allerdings ſeine Richtigkeit, daß ſie gemeiniglich ohne Figur und Konſtruction nicht recht deutlich gemacht werden können; aber zu geſchweigen, daß es auch analytiſche Beweiſe giebt: ſo iſt es ja nicht die Art, wie man einen Satz beweiſt, der ihn zu einem analytiſchen, oder ſynthetiſchen macht, ſondern das wirkliche Verhältniß wiſchen Subjekt und Prädikat (d. i. ob das, was von der Sache behauptet wird, aus ihrer Natur und Weſen herfließt, oder ein Zuſatz aus der Erfahrung, oder dem Begriff iſt, den wir uns ſchon vorher

von der Sache gemacht haben.) Daß alle mathematiſchen Sätze in ſich ſelbſt analytiſch ſeyn müſſen, ſcheinet mir daraus zu erhellen, daß ſie alle ohne Ausnahme von Größen handeln. Nun kann man ſich, nach Kants eigner Theorie, keine Größe vorſtellen ohne in Zeit und Raum, auch kann man ihr keine Eigenſchaften beylegen, worin dieſe, man nenne ſie nun wie man wolle, Begriffe, oder Anſchauungen, nicht mit inbegriffen wären; folglich ſetzt ja das Prädikat keine neue Beſtimmung zum Subjekt (der Sache, wovon gehandelt wird) hinzu, ſondern hebt ſie aus ihm heraus; folglich ſind dergleichen Sätze nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch.

Ich will durch ein einiges Beyſpiel dieſen Gegenſtand meinen mathematiſchen Zuhörern zu erläutern ſuchen. Der Lehrſatz, daß der Winkel beym Mittelpunkt doppelt ſo groß, wie beym Umkreiß eines Zirkels iſt, wird gemeiniglich durch Konſtruktion dergeſtalt bewieſen, daß die Richtigkeit deſſelben in die Augen leuchtet. Aber aus dieſem Beweiß ſieht man nicht vollkommen ein, ſondern ahndet gleichſam nur, warum, nicht aber wie es aus der Natur des Zirkels folge, daß dieſe Winkel gerade darum, weil ſie von Zirkel eingeſchloſſen werden, jenes Verhältniß zu einander haben müſſen. Gleichwohl iſt es offenbar, daß das Verhältniß wirklich dadurch beſtimmt wird; denn in keiner andern Figur findet das nemliche Statt. Wie der Beweiß übrigens geführt werden müſſe, überlaſſe ich den Herren Mathematikern auszufinden; daß er aber aus dem Begriff des

Zirkels

Zirkels ſelbſt muß hergeleitet werden können, davon ſind Sie, wie ich nicht zweifle, ſelbſt überzeugt; und der Satz iſt folglich in ſich ſelbſt analytiſch, ungeachtet der Beweiß, wie er für gewöhnlich geführt wird, allerdings ſynthetiſch iſt.

Aber hier ſtößt uns eine andre Frage auf, die an keinem ſchicklichern Ort abgehandelt werden kann: worin nemlich Philoſophie und Mathematik in Anſehung der Form, d. i. der Art Gegenſtände zu faſſen, einzuſehen und darzuſtellen, von einander abweichen? Ohne auf dieſen Unterſchied zu achten, fing Wolf an, die mathematiſche Lehrart in der Philoſophie einzuführen, welches Anlaß zu viel Verwirrung und groben Irrthümern gab. Fürs erſte nahm er, wie die Mathematiker pflegen, viele Begriffe und Erklärungen ganz willkührlich an, unbekümmert, ob die Dinge, die ihnen entſprechen, in der wirklichen Welt zu finden ſind, oder nicht, wenn ſie nur möglich ſind, und keinen offenbaren Widerſpruch enthalten. Jene nehmen Punkte, Linien, Oberflächen an, die nicht in der Natur ſind, unendlich große und kleine Gröſſen, und, was noch mehr iſt, von verſchiedenen Klaſſen, und ziehen daraus Schlüſſe, die in der Anwendung richtig befunden werden, weil der Fehler in dem Gegebenen ſo gering iſt, daß er nicht in Betrachtung kommt. Kein Bruch iſt, z. B. unendlich klein; denn er muß immer noch mehr verkleinert werden können; aber wenn er nur etwa ein Billiontheilgen des Ganzen iſt, ſo gilt er, in Abſicht auf ſeinen Einfluß in unſre Berechnungen,

gen, gemeiniglich nicht mehr, als das unendlich kleine, das iſt ſo viel, wie nichts. So ſetzten Leibnitz und Wolf voraus, daß es Monaden gebe, d. i. Subſtanzen ohne Größe, Kräfte, die in einem unaufhörlichen Streben zu wirken, beſtehen; andre haben eine denkende Materie angenommen, u. ſ. w. lauter Dinge, deren reelle Möglichkeit man ſich nicht verbunden achtete zu beweiſen, aber dennoch ohne Bedenken auf die wirkliche Welt anwendete. Daraus folgte nun zweytens, daß Wolf überall ſeine Beweiſe nach Art der Mathematiker führte, und ſie für unumſtößlich gewiß ausgab. Es war auch keine Kunſt die Leſer damit zu blenden; denn wenn es einmal erlaubt iſt, ſich von dem Weſen eines Dings einen Begriff zu machen, wie man will, ſo kann man hernach auch leicht daraus folgern, was einem gut dünkt. Räumt man mir z. B. ein, daß mehrere Laute oder Töne, die gewiſſe Gedanken oder Empfindungen ausdrücken, eine Rede ſind, ſo werde ich ohne Mühe beweiſen können, daß die Thiere reden und eine Sprache haben. In der Geometrie iſt es erlaubt ſich in Gedanken alle Arten von Größen und Figuren zu bilden, die man zu ſeinem Zwecke dienlich findet, weil es wirklich thunlich iſt, ihnen, mit einem ganz geringfügigen Unterſchied, außerhalb der Gedanken, ein Daſeyn zu geben. So kann man Punkte, Zirkel, Fünfecke, Kegelſchnitte, logarithmiſche Linien, und was man ſonſt will, wirklich beſchreiben, und zwar mit ſo geringer Abweichung vom Ideal, oder dem Muſter, das man in Gedanken hat, daß das Auge ſie nicht einmal gewahr wird.

Mit

Mit philoſophiſchen Ideen hat es aber eine ganz andre Bewandtniß. Eine Welt, z. B. die ich mir als eine Sammlung von Weſen vorſtellen wollte, die ohne wirkliche Gemeinſchaft mit, oder ohne Einfluß auf einander, dennoch von vorne herein ſo gegen einander abgepaßt ſind, daß man nichts, als die vollkommenſte Harmonie unter ihnen allen gewahr wird, würde eine Idee ſeyn, die ich vergebens durch irgend eine Nachbildung und Schöpfung zu realiſiren ſuchte. Baut man etwas auf ſo einen Grund, ſo wird es nichts, als Luftſchlöſſer, Schatten, nicht Wohnungen lebender Menſchen.

Dieſer wichtige Unterſchied war Wolfs Aufmerkſamkeit entgangen. Kant hat Recht, wenn er in einer ſeiner ältern Schriften ſagt: dieſer Philoſoph habe ſein Syſtem von ganz wenig Erfahrungsmaterialien, aber einer Menge erſchlichener Begriffe und Erklärungen aufgeführt. Man hatte ſchon lange die Mängel dieſes Lehrgebäudes eingeſehen, ehe Kant anfing, ſeine Entdeckungen in dieſem Fache bekannt zu machen. Die Wolfiſche Schule, nachdem ſie 30 bis 40 Jahre lang in Deutſchland und den nordiſchen Ländern geherrſcht hatte, ſahe ſie, gerade ſo, wie ehedem die Ariſtoteliſche und Carteſiſche, nach und nach ihre Hörſääler verlaſſen, und ihre mathematiſche Methode eben ſo, wie die ſogenannte römiſche, oder ſpaniſche Tracht, von den Söhnen der Mode abgelegt und verſpottet, während die Geometer, die ſie immer gut kleidet, fortfuhren, ſich ihrer mit Würde zu bedienen, und ohne, ſelbſt bey den Leichtſinnigſten, Gelächter zu erregen.

gen. Kant, der gerne in allem neu ſeyn will, weil er es wirklich in vielem iſt, ließ es nicht mit den Anmerkungen genug ſeyn, die man bereits über den Geiſt der Mathematik und Philoſophie gemacht hatte; er fand auch dieſe nicht ganz befriedigend. Nach ſeiner Meinung beſteht das Eigenthümliche jeder dieſer beyden Wiſſenſchaften eigentlich darin, daß die Philoſophie auf bloßen Begriffen, die Mathematik hingegen auf ſolchen Begriffen beruht, die konſtruirt, d. i. gezeichnet und ausgedrückt werden durch Linien und dieſer ihr Verhältniß zu einander in einem beſtimmten Raum.

Ich finde in dieſer Angabe nichts weſentlich Unterſcheidendes. Denn Konſtruktion bedeutet doch nichts, als Darſtellung eines allgemeinen Lehrſatzes, z. B. einer algebraiſchen Gleichung, als: $a+b=c$, d. i. zwey Gröſſen, die durch a und b bezeichnet werden, ſind ſo groß, wie die dritte c, durch eine Figur, die als ein einzelnes Beyſpiel die Regel anſchaulich macht. Eben dieſes geſchieht ja in der Philoſophie ſowohl, als in andern Wiſſenſchaften, nicht gerade durch Figuren, ſondern dadurch, daß man beſondere Fälle, d. h. Beyſpiele anführt, auf welche das Allgemeine paßt; ſo wie wir auch in dieſen Vorleſungen öfters gethan haben und ferner thun werden. Ja die Natur liefert uns hier die Begriffe bereits konſtruirt, und überhebt uns gemeiniglich der Mühe, ſo daß für uns nichts übrig bleibt, als die Beyſpiele, die die Konſtruktion ausmachen, aufzuſuchen.

So

So viel iſt bey alle dem richtig, daß die Beyſpiele, welche in der Mathematik zur Erläuterung eines Begrifs, oder eines Satzes dienen, den Gegenſtand gemeiniglich viel reiner darſtellen, viel unvermiſchter mit zufälligen und nicht zur Sache gehörigen Nebendingen. Beſchreibe ich einen Zirkel, groß, oder klein, mit was für einer Kreide, an was für einem Orte, und auf was Art ich will: ſo kann ich verſichert ſeyn, daß, wer nur zum erſtenmal einen Zirkel hat kennen gelernt, im Stande ſeyn wird, ihn unter allen andern Figuren zu unterſcheiden, wo er ihn hernach auch finde, und wie ſehr er in Abſicht auf das Zufällige von jenem erſten abweichen möge. Nicht ſo in der Philoſophie. Die Begriffe, die hier durch Beyſpiele anſchaulich gemacht werden ſollen, ſind, wie das Metall in den Erzten, mit ſo viel fremden Materien verbunden, daß es Mühe koſtet, und ein geübtes Auge dazu gehört, ſie zu ſcheiden. Wenn wir Sokrates Leben als ein Beyſpiel der Tugend, den Kato als ein Muſter der Standhaftigkeit anführen; müſſen wir da nicht befürchten, es möchte jemand glauben, die verdächtige Liebe des erſteren zum Alcibiades, und der Selbſtmord des andern wären weſentliche Züge in dieſem Gemählde? Oder um mich an das ganz gewöhnliche zu halten: meint man wohl, daß einer, der nie eine andre, als die weiße Farbe geſehen hat, ſogleich merken würde, daß auch Roth und Grün eine Farbe iſt, wenn es ihm vor Augen kommt? Hierin ſind alſo die philoſophiſchen Begriffe ſehr verſchieden von den mathematiſchen, ob ſie ſich gleich beyde konſtruiren, d. h. nach Beſchaffenheit ihres Inhalts in Beyſpielen darſtellen

laſſen;

laſſen; ſo daß die Haupteigenſchaften, wodurch Kant ſie unterſcheiden will, folglich nur die Materie, und nicht die Form, von der hier doch eigentlich die Rede iſt, angehen.

Ich habe ſelbſt noch eine Anmerkung beyzufügen, die ich mich nicht beſinne anderswo geleſen, oder gehört zu haben. Allein wir entlehnen oft Gedanken, und geben ſie ohne unſer Wiſſen für Pflanzen aus, die auf unſerm eignen Grund gewachſen ſind, ob ſie gleich nur dahin, als in ein fremdes Land, umgeſetzt worden. Gleichviel alſo, ob meine Anmerkung neu iſt, wenn ſie nur von edler Art iſt und da, wo ſie jetzt ſteht, gedeiht. Betrachten wir die wichtigſten und ſchwerſten mathematiſchen Lehrſätze und Aufgaben, ſo iſt es klar, daß ſie alle darauf hinauslaufen, zu beſtimmen, oder zu finden, wie Größen von verſchiedener Art, als Linien und Winkel, gerade und krumme Linien, Zirkel und Dreyecke, Flächen und Körper, ſich zu einander verhalten, ſobald ſie in irgend eine Verbindung mit einander gebracht werden. Die Eigenſchaften, oder das Verhältniß der Theile einer einzelnen Linie, Figur, oder Körpers zu erfahren, iſt ſehr leicht, wenn man ſich nur den Hauptbegrif davon wohl gemerkt hat; läßt man aber andre Linien, Flächen, oder Körper jene berühren, oder nach mancherley Richtungen durchſchneiden: ſo erzeugen ſolche Verbindungen gerade die ſchwerſten Unterſuchungen, und führen zuweilen zu ſolchen Entdeckungen, die dem Archimedes, Keppler, Neuton und Euler eine Stelle unter den Genies vom erſten Range

ge verſchaft haben. Daß eben dieſes auch von der Verbindung mehrerer Gleichungen in der höheren Rechenkunſt gilt, brauche ich Kennern nicht erſt zu ſagen. In der Philoſophie hingegen weiß man nur wenig von einer ſolchen innern Verbindung zwiſchen ungleichartigen Weſen. Die phyſiſchen Körper und Elemente ſind uns, ihrer innern Natur nach, ſo bekannt nicht, wie die mathematiſchen, und noch weit weniger die ſelbſtſtändigen Dinge, von denen die Metaphyſik handelt. Kaum dürfen wir hier mehr, als einige wenige Schlüſſe aus dem, was die Erfahrung lehrt, wagen. Begriffe aufzulöſen, ſie dadurch deutlich zu machen, ihre Gültigkeit und Uebereinſtimmung mit der Erfahrung zu beweiſen, das bleibt in der theoretiſchen Philoſophie immer die Hauptſache. Die wenigen eigentlichen Lehrſätze, welche ſie enthält, dienen blos zu zeigen, daß etwas, das wir nicht durch Erfahrung kennen, z. B. die Gottheit, exiſtire, oder, daß ein Ding gewiſſe Eigenſchaften beſitze, (die Seele z. B. Unſterblichkeit,) die auch nicht unmittelbar in dem Begrif liegen, welchen die Sinne uns verſchaft haben. Im Voraus aber beſtimmen zu wollen, wie es mit ſolchen Dingen beſchaffen seyn müſſe, iſt weit mehr, als wir, vermöge unſrer eingeſchränkten Kenntniß, uns erlauben können. Entſcheiden zu wollen, was geſchehen würde, wenn ganz verſchiedene Dinge vereinigt würden, was für ſeltſame Geſtalten, oder Ungeheuer herauskommen würden, wenn etwa Menſchenſeelen mit Löwen- oder Elephantenkörpern ſich verbänden, wenn die Biene, oder weiſſe Ameiſe neben ihren Naturtrieben auch Menſchenverſtand bekämen, wenn Attraktion und Denk-

kraft in eine und dieſelbe Subſtanz zuſammenkämen, oder überhaupt nur beſtimmen zu wollen, ob ſolche Verbindungen möglich ſind, muß man für ſinnloſe Verſuche, für Schwärmereyen leerer Köpfe halten. Denn was iſt wohl Subſtanz, Attraktion, Naturtrieb, Denkkraft, was iſt das alles in ſich ſelbſt? Wir kennen dieſe Dinge blos aus ihren Wirkungen. Müßte aber, um jene Aufgaben zu löſen, unſer Begrif davon nicht eben ſo anſchauend ſeyn, als von einer geraden und krummen Linie, müßten wir nicht im Stande ſeyn, mit mehr, als einem Fernglas und durch chemiſche Künſte Körper und Geiſt zu durchforſchen, um zu lernen, was durch Zuſammenſetzung der Arten geleiſtet und wie weit ſie getrieben werden könne?

Doch, es giebt Dinge, die wir ſelbſt hervorgebracht und hernach zu Gegenſtänden philoſophiſcher Unterſuchungen gemacht haben, als Sprache, Geſellſchaften, Regierungsformen und bürgerliche Geſetze. Das Weſen dieſer Dinge müſſen wir denn wohl nothwendig kennen, und mit derſelben Gewisheit, wie der Mathematiker, aus der allgemeinen Anſicht derſelben abnehmen können, was für Folgen in jedem Fall entſtehen werden, wenn dieſe Einrichtungen, nach gewiſſen Regeln, verbunden, getrennt, oder die zwiſchen ihnen beſtehenden Verhältniſſe verändert werden. Man muß indeſſen geſtehen, daß wir von einer ſolchen Vollkommenheit noch weit entfernt ſind. In unſern Syſtemen der praktiſchen Philoſophie herrſchen eben die Zweifel, eben die Uneinigkeit, wie in der theoretiſchen; und das kommt daher, weil wir zwar viele Dinge zu unſerm

ſern Nutzen ſelbſt erfunden, den Stoff dazu aber aus der Natur, die wir nicht kennen, entlehnt haben. Die Geſellſchaft beſteht aus Menſchen; die Sprache gründet ſich auf den Trieb, ſeine Gedanken auszudrücken, wie auch auf die Sprachorgane; Geſetze beruhen auf der Luſt zu herrſchen, und der Nothwendigkeit zu gehorchen. Dies alles gehört zum Studium der Natur, deren Elemente wir kaum noch gefaßt haben. In der Mathematik hingegen ſind Linien und Einheiten, als die Beſtandtheile aller und jeder Größen, ſo vollkommen bekannt, daß man immer beſtimmen kann, was ihre Verbindung auf die eine, oder andre Art, wirkt.

Es giebt ferner Verbindungen in der Natur, deren Wirkung durch Schlüſſe vorher zu beſtimmen, unmöglich ſeyn würde, z. B. zwiſchen Seele und Leib, ſo wie zwiſchen ihren, nach unſern Vorſtellungen wenigſtens, ganz verſchiedenen Kräften (als Verſtand und Wille.) Die Erfahrung muß uns lehren, wie vermittelſt dieſer Verbindung das eine durch das andre in ſeiner Art zu handeln oder zu wirken, gefördert, oder gehindert werde. Weder auf dem Papier läßt ſich eine ſolche Gemeinſchaft zeichnen, noch durch irgend ein Beyſpiel anſchaulich darſtellen, weil weder das Weſen der Dinge, noch die Art ihrer Verbindung, Gegenſtände für die Sinne ſeyn können.

Der Unterſchied zwiſchen Mathematik und Philoſophie beſteht daher, in Anſehung der Erkenntnißform, weſentlich in folgenden Stücken: Erſtlich iſt man in der

Mathematik berechtigt, Begriffe und Erklärungen willkührlich anzunehmen, weil man, mit einer ſehr unbeträchtlichen Abweichung, im Stande iſt, ihnen Realität zu geben, und ſie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. In der Philoſophie hingegen muß man beweiſen, daß die Begriffe, die man beybringen will, z. B. von Welt, Subſtanz, Körper und Geiſt, nicht blos möglich ſind, ſondern auch mit demjenigen, was die Erfahrung über eben dieſe Dinge lehrt, übereinſtimmen, weil wir nicht Welten und Geiſter ſchaffen können, wie Figuren und mathematiſche Körper, oder, wenn wir das auch könnten, doch nicht vermögen, dieſe Geſchöpfe dem gegenwärtigen Leben brauchbar zu machen. Zweytens kann man zwar in beyden Wiſſenſchaften Begriffe und Sätze gewiſſermaßen konſtruiren; die Mathematik aber hat darin einen Vorzug vor der Philoſophie, daß ſie dieſelben beynahe ganz nackt, und von den fremden Zuſätzen, die ihre natürliche Geſtalt zuweilen unkenntlich machen, entkleidet, darſtellen kann. Man iſt aus dieſer Urſache in der Philoſophie genöthigt mehrere Beyſpiele zu brauchen, damit man das Weſentliche und Zufällige deſto beſſer auseinander ſetzen könne. Drittens: In der Mathematik kann man die ungleichartigſten Dinge mit einander verbinden, und die Folgen davon vorausbeſtimmen, weil ſowohl das Weſen der Dinge ſelbſt, als die Art, wie ſie verbunden ſind, hinlänglich bekannt iſt. In der Philoſophie iſt erſtlich das Weſen der Dinge ſelbſt gemeiniglich ſo in Dunkel gehüllt, daß, wenn Natur und Erfahrung uns nicht die Verbindung vor Augen ſtellt, die zwiſchen Dingen verſchiedener Art Statt findet,

det, wir nicht einmal wiſſen können, wie weit ihre Möglichkeit ſich erſtreckt; und gelingt es uns auch, zweytens, neue Vereinigungen zu ſtiften, oder aus dem Stoff, den uns die Natur darbietet, gar etwas Neues hervorzubringen; ſo iſt doch dieſer Stoff ſelbſt uns ſo wenig bekannt, daß wir die Wirkungen der Werke und Einrichtungen, deren Erfindung wir doch uns zuſchreiben, nicht mit Gewisheit berechnen können.

Dieſes mag genug ſeyn von dem weſentlichen Unterſchiede der Mathematik und Philoſophie, was ihre Form betrift. Dieſer Gegenſtand iſt nicht nur in ſich ſelbſt wichtig, ſondern auch, als Einleitung zu allem dem folgenden, nothwendig vorauszuſetzen. Kant geht von dieſem Standpunkt gleichſam aus, und aus ihm kann ſein ganzes Lehrgebäude auch am beſten überſehen und beurtheilt werden. Ich hatte erwartet, Sie in dieſer Vorleſung ſchon in die weitläuftige Lehre von den Kategorien oder den reinen Verſtandsbegriffen, einzuführen, dem Grund der ganzen theoretiſchen Philoſophie, die übern Haufen fallen muß, wenn dieſer nicht veſt genug gelegt wird. Aber die Zeit und Ihre Anſtrengung, meine Wertheſten, die ich durch zu große Weitläuftigkeit zu ermüden fürchte, nöthigt mich für diesmal zu ſchließen. Wer da wünſcht, das Gebäude in ſeiner Herrlichkeit zu ſehen, und es, ohne Furcht unter deſſen Ruinen begraben zu werden, zu bewohnen, muß ein Zeuge des Fleißes ſeyn, mit welchem man den Grund dazu gelegt hat; ein Geſchäft, das nicht mehr Statt findet, wenn ſchon Mauern und Pfeiler ſich

 erheben,

erheben, wenn das Auge von einzelnen Schönheiten entzückt wird, und der Verſtand blos die Harmonie der ſichtbaren Theile bewundern muß. Ich lade Sie dazu auf das nächſte mal ein. Wie gerne möchte ich meinen Vortrag weniger ermüdend einrichten; aber die Materie ſelbſt gebietet mir das Gründliche dem Angenehmen, nützliche Mühe der Munterkeit und dem Zeitvertreib vorzuziehen.

Vierte Vorleſung.

Ich ſtelle mir heute vor, daß wir eine lange Seereiſe unternommen haben, um Entdeckungen zu machen in einem Welttheile, der uns nur aus dem Gerücht, oder ſolchen Erzehlungen bekannt iſt, auf die wir uns nicht völlig verlaſſen zu können glauben. Wir wiſſen, es warten unſer Schwierigkeiten und Beſchwerden; aber ob wir unſern Zweck wirklich erreichen werden, davon ſind wir vielleicht eben ſo wenig verſichert, als Kolumbus Gefährten es waren, daß das ſchöne Land exiſtire, welches ſie doch endlich zu Geſicht bekamen. Viele haben ſich ohne Zweifel den heimlichen Troſt vorbehalten, daß es immer in ihrem Vermögen ſtehe, umzukehren, wenn ſie wollen. Ich will Sie nicht betrügen, meine Wertheſten! es iſt das Umkehren keine ſo leichte Sache, wie Sie glauben. Diejenigen, die mir bisher mit Nachdenken gefolgt ſind, oder durch eignes Leſen und Studiren ſich eine Art Ausſicht über die unzähligen Gefahren eröffnet haben, die auf dieſen Gewäſſern drohen, die ſich mit den Sophiſtereyen und blendenden Lehrſätzen vieler Philoſophen ein wenig bekannt gemacht, ja vielleicht gar ſich einige richtige Reſultate ihrer Grübeleyen gemerkt haben, die nicht ſelten unerwartet und demjenigen zuwiderlaufend ſind, was ſonſt die Er-

fahrung ſie gelehrt zu haben ſcheint; mit einem Wort, alle die, welche nur in dieſe Geheimniſſe einen flüchtigen Blick gethan, nicht aber ſie völlig gefaßt und gelernt haben, ihr Schiff durch ſo viele Klippen und Bänke hindurchzuſteuren, ſind weit übler dran, als die ganz Unwiſſenden. Der große Baco von Verulam ſagt vortreflich, daß die Philoſophie nur gekoſtet, von Gott abführe, rein ausgetrunken aber zu ihm zurückführe. Nichts iſt für die Sitten ſelbſt gefährlicher, als eine ſeichte hiſtoriſche Kenntniß der philoſophiſchen Meinungen, da ſie durch Misverſtand ſo leicht entweder zur Stütze des Laſters, oder zur Entſchuldigung von Ausſchweifungen können gemisbraucht werden. Die Geſchichte lehrt uns daher auch, daß die erſten Erfinder ſolcher Lehrgebäude, die man der Gottloſigkeit geſtraft hat, ein Epikur, ein Spinoza, ein Helvetius und andre, gemeiniglich, wo nicht vollkommen tugendhafte, ſo doch unſträfliche Männer, ihre Nachfolger hingegen faſt im umgekehrten Verhältniß laſterhaft geweſen ſind, je nachdem ſie nemlich die Grundſätze ihrer Lehrer mehr, oder weniger gefaßt haben. Denn wer Wahrheit liebt und ſie mit Ernſt ſucht, iſt, wenn er auch irrt, ein edler Mann; wer aber die Wahrheit ſelbſt, als eine Magd ſeiner Lüſte und ſeines Eigennutzes, behandelt, dem kommt dieſe Benennung nicht zu.

Und nun wenden wir uns zur Fortſetzung des Kantiſchen Syſtems. Wir wiſſen bereits, daß dieſer Philoſoph alle ſinnlichen Gegenſtände für blos ſcheinbar hält. Zeit und Raum ſind blos Formen der Sinnlichkeit; was

daher

daher in ihnen da iſt, iſt eigentlich nur in uns ſelbſt da. Die vornehmſten Eigenſchaften, die wir ihnen beylegen, als Figur und Größe, ſind nur Folgen der Art, wie wir uns die Dinge vorſtellen, nicht ihrer wirklichen Natur und Weſen. Aber außer den Begriffen davon, die wir durch die Sinne erhalten, giebt es, nach der Meinung der mehreſten Philoſophen, eine andre Art Begriffe, die wenigſtens nicht unmittelbar den nehmlichen Urſprung haben, ſondern dem Verſtand müſſen zugeſchrieben werden, z. B. von Subſtanz, Daſeyn, Urſache, Kraft, Nothwendigkeit. In Anſehung der Art, wie ſie entſtehen, herrſcht indeſſen große Uneinigkeit. Seitdem die angebohrnen Begriffe, wie ich ehedem erinnert habe, verworfen worden, hat man allgemein geglaubt, daß der Verſtand auch ſie, gleichſam, als das reinſte Gold von demjenigen abſondere, was die Erfahrung uns von den Gegenſtänden lehrt; daß ſie folglich aus der nemlichen Quelle wie die übrigen entſpringen, und ſich nur dadurch von dieſen unterſcheiden, daß ſie allgemeiner ſind, auf mehrere Dinge paſſen und minder die Sinne rühren. Kant hat nach David Hume zuerſt richtig bemerkt, daß alle Sätze, in denen ſolche Begriffe vorkommen, eine gewiſſe Nothwendigkeit ausdrücken, oder auf eine, oder andre Art zu verſtehen geben, daß die Sache nicht anders ſeyn könne. Sage ich z. B. die Sonne erwärmt dieſen Stein: ſo erkläre ich nicht nur, daß, wenn die Sonnenſtrahlen den Stein berühren, er warm werde, ſondern zugleich auch, daß in der Sonne und ihren Strahlen etwas enthalten ſey, das dieſe Wirkung nothwendig mache. Der bekannte

Grundſatz, daß alles, was geſchieht, eine Urſache hat, zeigt ebenfalls nicht blos, daß dieſes für gewöhnlich oder immer Statt finde, ſondern lehrt überdies, daß die entgegengeſetzte Meinung durchaus ungereimt ſey. Aus der Erfahrung kann man dieſes, wie wir ſchon gehört haben, nicht wiſſen.

Hume wußte keinen andern Rath ſich in dieſer Verlegenheit zu helfen, als daß er annahm, Gewohnheit und Täuſchung wären die einzige Urſache, warum wir ſo veſt über dergleichen Begriffe hielten. Der größte Theil unter den übrigen Philoſophen Brittaniens, als Heinrich Home, Smith, Price und andre, haben ſich, wenn die Rede davon war, den Urſprung unſrer moraliſchen, oder andern Verſtandsbegriffe anzugeben, damit begnügt, daß ſie ſich ohne weitere Unterſuchung auf die allgemeine menſchliche Natur beriefen, welche ihre Richtigkeit verbürgte. Ueberhaupt hat es den Anſchein, als ob man in unſern Tagen das, was man den geſunden Menſchenverſtand nennt, allzuhoch erheben, und ihn zum oberſten Schiedsrichter auch in ſolchen Fällen annehmen wolle, wo er ſich entweder einem höhern zu unterwerfen hat, oder ganz unbefugt iſt ein Urtheil zu fällen. Unſtreitig iſt es doch die erſte Pflicht des Verſtandes zu unterſuchen, wie weit ſich ſeine eignen Grenzen erſtrecken, was ihm zu wiſſen möglich, oder unmöglich ſey; und daß dazu etwas mehr, als der gemeine Menſchenverſtand erforderlich ſey, davon ſcheint mir der Umſtand ein auffallender Beweiß zu ſeyn, daß Kant beynahe der erſte iſt, der nur die Idee von einer

ner ſolchen Unterſuchung gefaßt hat. Doch davon ſoll ausführlicher gehandelt werden, wenn wir zu den Grundſätzen des reinen Verſtandes kommen.

Hier iſt die Rede fürs erſte nur von den Begriffen ſelbſt. So ein finſtres Ausſehen ſie auch haben, und ſo wenig reitzend ſie auch für die mehreſten ſeyn mögen, ſo iſt es doch bekannt, daß viele Philoſophen ſich ganz in ihre Betrachtung vertieft haben. Ich will nicht von den allerälteſten, die wir unter den Griechen kennen, reden, von der Joniſchen, Pythagoräiſchen oder Eleatiſchen Schule, deren Denkkraft immer in den flüchtigſten und leereſten Begriffen, die gleichſam die Erde ſcheuten, ihre Nahrung ſuchte, und alle Erfahrung verachtete. Waren ſie gleich um der Naturlehre willen zu weilen genöthigt, ihre Aufmerkſamkeit auf ſinnliche Gegenſtände, z. B. das Feuer und andre Elemente zu richten: ſo ſuchten ſie ſie doch lieber in den Beſchreibungen der Dichter über die erſte Bildung der Erde aus dem chaotiſchen Dunkel, als in der wirklichen Natur auf. Plato ſelbſt, deſſen lebhafte Einbildungskraft man ſonſt ſo ſehr bewundert hat, iſt an einigen Stellen eben ſo dunkel, und erhebt ſich eben ſo weit über der gemeinen Sphäre des Denkens, als irgend einer von jenen mag gethan haben. Es war unter den damaligen Philoſophen die herrſchende Meinung, daß alle die Vorſtellungen, die wir durch Erfahrung oder Empfindung bekommen, ungewiß, vergänglich, unzuverläßig ſeyn. Von den Dingen ſelbſt erhalten wir auf die Art keine veſten oder richtigen Begriffe. Sie ließen ſich daher auch nicht

ſtöhren,

ſtöhren, wenn die Erfahrung ihren philoſophiſchen Theorien auch durchaus zu widerſprechen ſchien. Der Schnee mag ſo weiß ausſehen, als er will; Anaxagoras wußte es beſſer; der Schnee iſt ſchwarz, weil das Waſſer, woraus er entſteht, ſich mehr dieſer Farbe nähert. Eben ſo verließen ſie ſich auch in andern Fällen weit mehr auf die Schlüſſe der Vernunft und allgemeinen Verſtands-Begriffe, als auf die täuſchenden Sinne. Aber um ſo nothwendiger wurde es, ſolche Begriffe genauer zu beſtimmen, zuerleutern und zu erklären. Eben das Unbeſtimmte und Schwankende darin gab Anlaß zu dem Triumph der Sophiſten, die durch ihre Sophiſtereyen die deutlichſten Wahrheiten verdrehten. Euklides von Megara und die ganze Eretriſche, oder von ihrer Zankſucht ſogenannte Eriſtiſche Schule, brachte die Kunſt zu diſputiren, und ſich der Zweydeutigkeit der Sprache zur Verwirrung aller Partheyen zu bedienen, in eine Art wiſſenſchaftlicher Form. Darum hatte Plato ſich ſchon viel Mühe gegeben, die Bedeutung der Wörter veſtzuſetzen. Ein großer Theil ſeiner Dialogen hat die Abſicht die hohen moraliſchen und metaphyſiſchen Begriffe zu erklären. Mit noch größerm Fleiß zerlegt Ariſtoteles die verſchiedenen Bedeutungen jedes Wortes, ſo daß ſeine Schriften gerade wegen der großen Genauigkeit und Weitläuftigkeit, die er darin anwendet, oft trocken und ermüdend zu leſen ſind. Und da er bemerkt hatte, daß diejenigen, welche das Heiligthum der Natur zu eröffnen, und die Grundurſachen dieſer Welt zu erforſchen ſuchten, inſonderheit von dieſen Begriffen auszugehen pflegten, ſo faßte er dadurch die

die Idee von einer beſondern Wiſſenſchaft, die zwar in Abſicht auf die Zeit jünger iſt, und darum den Namen Metaphyſik, das iſt, Nachphyſik, bekam; in Abſicht auf die natürliche Ordnung aber geht ſie der ganzen Naturlehre voran, zumal da ſie ſo, wie die Alten ſie trieben, mehr auf ihr, als nach Art der Neuern auf Erfahrung oder künſtlichen Verſuchen gegründet war. Die Gründe dieſes Verfahrens waren vornehmlich die oben angeführten, weil man das Zeugniß der Sinne verachtete, und glaubte, die reine Wahrheit ſey allein in den höhern dem Verſtand eigenthümlichen Begriffen zu finden.

Die Grenzen zwiſchen dieſen ſo nahe verwandten Wiſſenſchaften genau zu beſtimmen, ſo weit war Ariſtoteles nicht gekommen; ja ſie ſind bis auf unſre Zeiten unbeſtimmt geblieben, bis Kant anfing den Unterſchied zwiſchen den empiriſchen oder durch Erfahrung erworbenen, und den reinen Verſtandes-Begriffen zu zeigen. Kant nennt letztere auch Kategorien; ein Name, den er zwar von Ariſtoteles entlehnt, aber in einem andern Sinne genommen hat. Alles, was man von einem Dinge ſagen kann, begreift Ariſtoteles unter 10 Hauptklaſſen. Jedes Ding nemlich iſt entweder eine Subſtanz (ſelbſtſtändiges Weſen,) oder eine gewiſſe Eigenſchaft an oder bey derſelben. Von letzterer Art rechnet er folgende neun auf: an einer gewiſſen Stelle zu ſeyn, zu einer, gewiſſen Zeit, etwas außer ſich ſelbſt zu haben oder zu beſitzen, in einer gewiſſen Lage zu ſeyn, (als zu ſtehen, oder zu liegen:) ferner zu wirken, zu leiden, oder die

von einander getrennt und nach verſchiedenen Seiten hin zerſtreut werden, bis ſie nicht mehr ſichtbar oder durch einen andern Sinn zu bemerken, folglich auch nicht mehr Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ſind. Ob dieſe ſich nun noch ferner auflöſen laſſen oder nicht, oder ob zuletzt etwas Einfaches und Unauflösliches zurückbleibt, das vermag keine Erfahrung zu entſcheiden. Auch dies werden, wie ich vermuthe, alle Naturkenner zugeben. 3) Dieſe kleinſten Theilchen, wenn es ſolche giebt, welches noch nicht bewieſen iſt, können gleichwohl einen, wiewohl über alle Vorſtellung kleinen Raum einnehmen; denn jeder Raum, jede Größe, wie unbeträchtlich ſie auch ſeyn mag, beſteht aus andern noch kleinern Räumen oder Größen. Was ſelbſt nichts dergleichen hat, kann auch vermittelſt Zuſammenſetzung keine Länge, Breite oder Dicke hervorbringen; aus mathematiſchen Punkten kann keine Linie, geſchweige Fläche oder Körper beſtehen. Aber wie der Raum nur in ſo fern theilbar iſt, als er von Linien durchſchnitten werden kann, ohne daß es darum möglich iſt, die Theile von einander abzuſondern: ſo können die über alle Vorſtellung kleinen Partikeln, die wir als möglich blos vorausſetzen, zwar auch von mathematiſchen Linien ohne Breite durchſchnitten werden. Allein daraus würde noch nicht folgen, daß ſie eben ſo wie die gröbern dergeſtalt ſich trennen ließen, daß zwiſchen die in Gedanken durchſchnittenen Theile andre geſetzt werden können. 4) Was vom Raum gilt, das gilt auch von Graden der Kraft und jeder Eigenſchaft, die ſinnlich empfunden werden kann. Sie können bis ins Unendliche vermindert werden und abnehmen; gewiſſe Gren-

zen

zen dafür zu beſtimmen, iſt unmöglich. Die Subſtanz aber oder Grundkraft der Dinge läßt ſich nicht empfinden; das einzige, wovon die Erfahrung uns einige Kenntniß geben kann, iſt ihre Wirkung oder ihr Einfluß auf uns oder andre Dinge. Nun beruht die Wirkſamkeit jeder Kraft auf äußern Umſtänden, die ſie entweder vermehren oder vermindern; allein daraus läßt ſich kein Schluß machen auf die innern Veränderungen, die ſie ſelbſt leidet. In andern Körpern eingeſchloſſen hat der Wärmeſtof eben die innere Kraft, als wenn ſie durch etwas Fremdes in Freyheit geſetzt wird, und ſich dann mehr oder minder wirkſam zeigen kann. Eben ſo verhält es ſich mit jeder andern Kraft. In den ſichtbaren Eigenſchaften, in den Wirkungen der Kraft, ſind unzählige Grade; ob in der Subſtanz ſelbſt, kann daraus wenigſtens nicht bewieſen werden, ſo lange dieſe Veränderungen ſich auch auf andre Art erklären laſſen.

Ueber dieſe Sätze hoffe ich nicht, daß eine der Partheyen einen Streit anheben wird. Und nachdem alſo die Präliminarien von beyden Seiten angenommen ſind: ſo begebe ich mich nun zur Schließung des endlichen Friedens. Ich will es Kant überlaſſen, mit dem ihm eignen Scharfſinn die Forderungen der Streitenden, von den ſtärkſten Gründen unterſtützt, die ſich nur anführen laſſen, auseinander zu ſetzen. Die Verfechter der Atomen und Monaden treten alſo zuerſt auf mit der Behauptung: Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überhaupt nichts als

Ein-

dieſe ſie nicht mit einem Gegenſtand verſieht, auf den ſie ſich anwenden laſſen: ſo ſind ſie, eigentlich geſprochen, nicht Gedanken, ſondern Formen zum Denken. So wie die Sinnlichkeit vermittelſt Zeit und Raum das Mannigfaltige, das wir an den Gegenſtänden empfinden, ordnet: ſo hat auch der Verſtand ſeine Formen, wodurch Vorſtellungen und Begriffe in ein gewiſſes Verhältniß gegen einander können geſetzt werden. Dadurch kann es erreicht werden, daß z. B. viele verſchiedene Dinge zu einem Ganzen, alle einzelnen zu einer Art, alle Arten zu einem Geſchlecht können vereinigt werden; daß mehrere Dinge, die in der Zeit aufeinander folgen, als Urſache und Wirkung betrachtet werden, Dinge aber, die zugleich da ſind, als Eigenſchaften oder Theile einer und derſelben Subſtanz. Das allgemeine Mittel, wodurch dieſes zuwege gebracht wird, iſt Verbindung, Syntheſis oder Zuſammenſetzung, die folglich ganz das Werk des Verſtandes ſelbſt iſt. Zwiſchen den Gegenſtänden ſelbſt iſt keine Verbindung. Die Sinnlichkeit ſtellt uns jedes Ding für ſich ſelbſt dar, iſolirt und ohne Zuſammenhang mit den übrigen. Der Geruch einer Roſe, ihr Geſchmack, Farbe, macht jedes für ſich einen ganz verſchiedenen Eindruck auf die Sinne; ſo ſind bey einer Kugel ihre Härte, Ründe und Bewegung verſchiedene Empfindungen, und daß wir ſie gleichwohl alle einer und derſelben Kugel, oder Roſe zuſchreiben, rührt allein vom Verſtande her.

Dieſer beobachtet dabey indeſſen gewiſſe Regeln, die ihm von ſeiner eignen, nicht der Dinge Natur, vorgeſchrie-

ſchrieben ſind. Wollte man annehmen, der eine richte ſich hiebey nach dem andern, oder der Verſtand verbände, vermöge einer gewiſſen vorher beſtimmten Harmonie, die Dinge immer nach eben den Regeln, wie die übrige Natur: ſo wäre erſtlich dieſe Meinung ohne Grund; denn woher wiſſen wir das das? Wir kennen die Natur ja bloß vermittelſt der Anlagen, die wir zu ihrer Kenntniß haben. Zum andern läßt ſich dadurch auch nicht erklären, woher es kommt, daß wir es, noch ehe uns die Eigenſchaften der Dinge durch die Sinne bekannt geworden, wagen dürfen (und das thun wir oft) ihre Geſetze zu beſtimmen. Wir ſagen nicht: ſo iſt es damit beſchaffen; ſondern: ſo muß er ſeyn. Wir wiſſen nicht bloß mit unwiderſprechliche Gewißheit vorher, daß jeder ſinnliche Gegenſtand eine beſtimmte Größe hat, ſondern auch, daß er ſie nothwendig haben muß; welches weit mehr iſt, als ſich ausmachen ließe, wenn unſre Begriffe nichts weiter, als treue Kopien einer zufälligen und immer veränderlichen Natur wären, in der wir durch keinen unſrer Sinne die mindeſte Nothwendigkeit entdecken können. Daß wir ſolche Urtheile folglich fällen, dazu bleibt kein anderer Grund übrig, als der, daß dieſe Regeln oder Geſetze die Bedingungen ſind, ohne welche es uns unmöglich iſt, die Natur zu denken, daß das Verhältniß, in welchem ſie zu unſrer Vorſtellungskraft ſteht, die Nothwendigkeit mit ſich führt, daß ſie ſich darnach richten muß.

Der Verſtand iſt daher, nach Kants Meinung, geſetzgebend für die Natur. Weit entfernt ihr, wie man

bisher allgemein geglaubt hat, etwas abzulernen, ſetzt vielmehr der Verſtand ſelbſt veſt, wie ſie wirken müſſe; und was man Studium der Natur nennt, iſt eigentlich nichts anders, als ein Beſtreben, das, was die Erfahrung lehrt, mit den Begriffen und Grundſätzen, die man ſich vorhin gemacht hat, in Uebereinſtimmung zu bringen. Wenn wir z. B. die Urſachen der Dinge mühſam aufſuchen, was thun wir da wohl mehr, als daß wir in der Sinnenwelt den vorhergehenden Dingen und Umſtänden nachſpüren, die wir, nach unſerm vorgefaßten Begriff von Urſache, nothwendig entdeckt haben müſſen, wenn wir die daraus entſtehende Wirkung erklären wollen? Wer iſt uns aber gut dafür, daß es wirklich eine ſolche Urſache gebe? Nicht die Natur, denn dieſe weiß für ſich ſelbſt nichts davon, und will ſie eben ſo wenig, wie wir uns oft einbilden, vor uns verbergen. Nur unſer Verſtand zwingt gleichſam der Natur dieſe Geſetze auf. Und worin beſtehen ſie? welche ſind es? Keine andren, als die reinen Verſtandes-Begriffe oder Grundſätze. Kant nennt ſie reine, zum Unterſchied von den empiriſchen oder Erfahrungsbegriffen, weil ſie ihren Urſprung in der reinen Quelle des Verſtandes haben, und mit keinem Zuſatz aus dem Gebiet der Sinne vermiſcht ſind.

Wir hörten ſo eben, die Hauptverrichtung des Verſtandes beſtehe im Verbinden oder Zuſammenſetzen. Dieſes Zuſammenſetzen geſchieht auf verſchiedene Art und nach verſchiedenen Regeln. Eben daraus entſtehen eben

ſo

ſo viele reine Verſtandesbegriffe und Grundſätze. Aber ehe wir im Stande ſind, ſie vollſtändig aufzuzählen, müſſen wir erſt erklären, wie ſie entſtehen? Dieſes iſt der dunkelſte Punkt in der ganzen Kantiſchen Philoſophie. Es iſt ſchwer zu ſagen, ob der Verfaſſer ſich mit Fleiß in Dunkel gehüllt hat, um jeder möglichen Einwendung mit der Entſchuldigung oder Beſchuldigung begegnen zu können, daß man ihn misverſtanden habe; oder ob er ſich ſelbſt ſo weit über alle Grenzen der Erfahrung hin verſtiegen habe, daß er nun nicht mehr umkehren kann, ſondern gleichſam in einer Himmelsgegend ſchwebt, wo der leichte Körper durch die Attraktion der nächſten Sphären dergeſtalt im Gleichgewicht gehalten wird, daß er ſich keiner von allen nähern kann.

Ich will, mit Auslaſſung aller unnöthigen Kunſtwörter, die in der Kantiſchen Philoſophie oft mehr (den Begriffen) zum Schleier oder Decke, als zur Bezeichnung dienen, ſie ſo nackt, aber dabey ſo deutlich darſtellen, als es mir ſelbſt möglich geweſen iſt ſie zu faſſen.

Ich denke, oder, ich bin es, der da denkt, iſt eine Vorſtellung, die nothwendiger weiſe alle andren Vorſtellungen begleitet, ſobald man ſich ihrer bewußt ſeyn ſoll. Dadurch fange ich ſie gleichſam auf, umfaſſe ſie, nehme ſie alle für die meinigen an, ſammle ſie zu einem Ganzen, verbinde ſie mit einander. Dieſe Handlung, wodurch man ſich einer Vorſtellung bewußt iſt, nennt man Apperception. Es iſt Einheit in ihr; denn die Vorſtel-

lung: ich denke, bleibt immer die Gefährtin aller ſolcher Handlungen, iſt der Vereinigungspunkt zwiſchen ihnen allen. Auf die Art wird es dem Verſtand möglich, die eine zu der andern zu legen und ſie zu einem Haufen zu ſammlen. Aber dazu gehört auch Einbildungskraft, damit, indem ich an das eine denke, ich auch das andre in die Gedanken zurückrufen und es wieder kennen könne. Wenn ich z. B. eine gewiſſe Perſon ſehe, muß ich mir fürs erſte der Vorſtellung von ihr bewußt ſeyn; zum andern muß dieſe zu eben der Zeit im Gemüth die Vorſtellung von andern Perſonen erwecken, die man vorher geſehen hat; und alle dieſe Vorſtellungen muß denn der Verſtand ſammlen, um ſich den Begriff von einem Menſchen zu bilden. Will ich mir wiederum einen einzelnen Menſchen, oder auch die ganze Welt, als ein einziges, wiewohl aus vielen Theilen zuſammengeſetzes Weſen, denken: ſo muß ich zuerſt jeden Theil inſonderheit durchgehen, ſie nach und nach zuſammenſetzen, und alle in einen Begriff zuſammenfaſſen, bis ich das Ganze deutlich überſehen kann. Damit aber der Verſtand doch nicht aufs Gerathewohl und ganz willkührlich verbinde was er will, Schlangen mit Tauben, Wildes mit Zahmen paare, hat die Natur ihm gewiſſe Regeln vorgeſchrieben, wornach er alles ordnen muß, eine Art Formen, worin alle Vorſtellungen und Begriffe, die ihm durch die Sinne zu kommen, ihre rechte Geſtalt annehmen. Dieſe nun ſind die ſo oft genannten reinen Verſtandes-Begriffe.

II. Um

II. Um nun zu erfahren, welche, und wie viele ihrer ſind, (damit man ſie nicht mit andern verwechſeln, auch nicht einen, oder den andern dahinten laſſen möge) muß man nothwendig dem Verſtand in allen ſeinen Verrichtungen folgen; woraus ſich ergeben wird, was für Regeln er beſtändig beobachtet, oder doch zu beobachten bemüht iſt. Nun ſchränkt ſich ſeine ganze Arbeit darauf ein zu urtheilen. (Dieſes Wort wird hier in logiſcher Bedeutung genommen, da es ſo viel heißt, als ſeine Meinung über etwas zu erkennen geben.) Geht man nun die verſchiedenen Klaſſen von Urtheilen und Sätzen durch, welche die Logik aufzählt, ſo muß man da nothwendig alle die Begriffe, von denen hier die Rede iſt, antreffen, und auf die Art das Verzeichniß vollſtändig machen können.

Um dieſe Grundlage noch mehr zu verſtärken, macht Kant verſchiedene Anmerkungen gegen die Erklärung, die man für gewöhnlich von einem logiſchen Urtheil giebt, als der Vorſtellung von dem Verhältnis, das zwiſchen zweyen Begriffen Statt findet, (z. B. zwiſchen einem endlichen Verſtand und der Möglichkeit zu irren, in dem Satz: Jeder endliche Verſtand iſt dem Irrthum unterworfen.) Er ſelbſt erklärt es durch eine Art von Bemühung, die Kenntniß, welche man von gewiſſen Gegenſtänden hat, unter einen allgemeinen Begrif zu bringen, zu welchem die ganze Klaſſe von Gegenſtänden, von welchen die Rede iſt, gehört. Vielen von Ihnen, meine Wertheſten! wird dieſe Erklärung ohne Zweifel ziemlich dunkel vorkommen. Und doch habe ich geſucht, diejenige, welche Kant giebt,

 faß-

faßlicher auszudrücken. Ein Beyſpiel wird ſie vielleicht erläutern. Wenn ich ſage, Gold und Platina ſind die ſchwerſten von allen Metallen: ſo gebe ich damit zu verſtehen, erſtlich, daß Gold und Platina Arten von Metall ſind, welches ſchon ein höherer Begrif iſt; zweytens, daß Metalle zu den ſchweren Körpern gehören, welche außer den Metallen noch mehrere Arten in ſich begreifen; folglich ein noch höherer Begrif. Und ſo arbeitet der Verſtand immer darauf hin, ſeine ſämmtlichen Kenntniſſe auf eine gewiſſe Einheit im Ganzen zurückzuführen, und in eine Hauptſumme zu bringen, um alle Theile derſelben deſto bequemer ordnen und hernach überſehen zu können. Dieſes geſchieht, indem er von den Dingen urtheilt; darin äußert er alſo ſeine ganze Kraft, und wendet zugleich diejenigen Regeln an, die er in allen Fällen zu beobachten hat.

Hierauf theilt **Kant** alle Urtheile und Sätze ein: 1. In bejahende, verneinende und unendliche. (Zu Beyſpielen können folgende dienen: Ein Zirkel iſt eine krumme Linie; ein Dreyeck hat nicht mehr, als drey Seiten; die Seele iſt ein nicht verwesliches Weſen.) Hieraus leitet er drey reine Verſtandsbegriffe ab, nemlich: Realität, (was wirklich iſt;) Negation, (das Gegentheil davon, nemlich: Unmöglichkeit oder Mangel an etwas wirklichen, als Unfruchtbarkeit, oder Blindheit;) Limitation, (Einſchränkung, z. B. die Grenzen einer Figur oder Größe.) 2) In allgemeine, beſondere und einzelne. (z. B. alle Menſchen ſind ſterblich; einige Raben ſind ſchwarz; **Kant** iſt ein großer Philoſoph.) Hieraus fließen wieder drey reine

Ver-

Verſtandsbegriffe, nemlich: Alles, Viel oder Viele, Einzeln oder Einziges. 3) In Kategoriſche, (die gradezu ſagen, was eine Sache iſt, oder nicht iſt;) hypothetiſche, (die unter einer gewiſſen Bedingung etwas davon behaupten;) disjunktive, (die zu erkennen geben, daß ſie entweder ſo, oder ſo, das eine, oder das andre ſeyn müſſe.) Folgende Beyſpiele können den Unterſchied zwiſchen ihnen zeigen: Gott iſt gut; wäre Gott nicht gut, ſo müßte er ein unvollkommnes Weſen ſeyn; Gott iſt entweder ein Körper, oder ein Geiſt, oder er beſteht, wie wir, aus beyden Theilen. Aus dieſen dreyerley Sätzen leitet er wieder folgende Begriffe ab: Subſtanz (ſelbſtſtändiges Weſen,) oder Eigenſchaften derſelben, Urſache, oder Wirkung; Gemeinſchaft und gegenſeitiger Einfluß. 4. In aſſertoriſche (welche behaupten, daß etwas da, oder nicht da ſey;) problematiſche, (die es blos für möglich erklären;) apodiktiſche, (die da zeigen, daß es durchaus ſo ſeyn müſſe.) Hierin liegen die Begriffe von Exiſtenz (Daſeyn,) Möglichkeit und Nothwendigkeit.

So haben wir denn 12 oder 14 Hauptbegriffe, die eben ſo viele Regeln ſind, wornach der Verſtand bey Ordnung und Verbindung unſrer Vorſtellungen zu Werke geht, um diejenige Einheit oder Uebereinſtimmung zwiſchen dem Mannigfaltigen zuwege zu bringen, ohne welche keine Ordnung möglich iſt. Iſt die Kantiſche Eintheilung der Sätze vollſtändig und nicht willkührlich, laſſen alle dieſe Begriffe ſich ungezwungen daraus herleiten, und giebt es keine andren, die mit gleichem Recht daraus

gefolgert werden können: ſo kann man dieſer Erfindung ſeine Bewunderung nicht verſagen. Die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft ſind alsdann genau beſtimmt, wir überſchauen ihren ganzen Plan, und der Verſtand läuft nicht Gefahr in ſeinem Geſchäft durch Vorſtellungen irre geleitet zu werden, die nicht hin gehören. Allein die Anmerkungen und Einwendungen, die ſich hier in Menge darbieten, will ich bis zur nächſten Vorleſung verſparen, um die Kantiſche Theorie ferner unabgebrochen vorzutragen.

III. Die dritte Hauptfrage, die wir nach Kant zu beantworten haben, war nemlich die: in wie fern in dieſen Verſtandsbegriffen Wahrheit ſey, oder nicht? Die Antwort iſt folgende: ſie gelten von allen Erfahrungs-Gegenſtänden, und müſſen nothwendig gelten, da erſt durch ſie die Erfahrung ſelbſt möglich wird; was aber die Dinge in ſich ſelbſt betrift: da haben ſie ſchlechterdings keine Gültigkeit, ja nicht einmal Bedeutung, und können folglich darauf gar nicht angewandt werden. Durch Erfahrung verſteht Kant nemlich nicht, was unmittelbar empfunden wird. Dieſes nennt er, wenn wir uns deſſelben zugleich bewußt ſind, nur Wahrnehmung. So werden wir bey der Sonne Licht und Wärme gewahr; wenn wir uns aber die Sonne als den Gegenſtand vorſtellen, worin dieſe und mehrere Eigenſchaften vereinigt ſind, ſo erfahren wir. Erfahrung iſt daher die Vorſtellung, daß unſre Empfindungen einen Gegenſtand haben; und nun wird es begreiflich, wie die Erfahrung

ſelbſt

ſelbſt erſt, vermöge der Verſtandsgabe mehrere Dinge oder Begriffe zu vereinigen, möglich wird. Dieſe Begriffe haben folglich auch objektive Gültigkeit, das heißt, ſie ſind in Anſehung der Objekte gültig und paſſend.

Wer dieſe Kantiſche Erklärung zum erſtenmal, außer ihrer Verbindung mit dem übrigen Syſtem hört, wird ohne Zweifel glauben, daß die vorhin angeführten Meinungen der alten Philoſophen durch ihn bekräftigt, und deren abſolute Richtigkeit über jede mögliche Einwendung erhaben werden. Nichts weniger. Vielmehr iſt daraus augenſcheinlich, daß die Begriffe, die der Verſtand uns von den Gegenſtänden giebt, eben ſo falſch und noch falſcher ſind, wenn ſie nemlich auf die Dinge, wie ſie in ſich ſind, angewandt werden, als diejenigen, welche die Sinne uns beybringen. Denn dieſe geben ihnen zwar eine andre Form, als ſie wirklich haben, und verändern ſie wohl auch auf andre Art, aber gleichwohl iſt uns erlaubt, etwas daran für ächt zu halten, wie verſteckt, oder mit unreinen Schlacken vermiſcht es auch ſeyn mag. Die Verſtandsbegriffe hingegen enthalten ganz und gar nichts, das den Dingen außerhalb unſerm Vorſtellungsvermögen entſpräche; ja ich ſehe nicht einmal ein, daß man, nach dem Kantiſchen Syſtem, aus irgend einem theoretiſchen Grund wiſſen könne, daß die Dinge wirklich exiſtiren. Selbſt der Begriff von einem Gegenſtande iſt blos dem Verſtand eigen, ſo wie alle die verſchiedenen beſondern Arten, denen man die Namen: Weſen, Subſtanz, Körper, Geiſt u. ſ. w. beylegt. Sie ſind alle nichts, als

Phänomene, auf welche einzig und allein die menſchliche Erkenntniß eingeſchränkt iſt; und dies gilt ſowohl von uns ſelbſt, als von andern Weſen in der ganzen weiten Welt. Was wir wirklich ſeyn mögen, davon wiſſen wir eben ſo wenig, als was andre Dinge ſind; unſre eigne Seele, als Gegenſtand betrachtet, iſt nichts, als Phänomen. Wir haben dieſen Satz vorhin berührt; jetzt kann er näher erläutert werden.

Der innere Sinn, wodurch wir alles, was in unſerm Innern vorgeht, empfinden, giebt uns von unſrer wahren Beſchaffenheit gar keine anſchauende Kenntniß. Wie könnte man ſonſt noch in Zweifel ziehen, ob die Seele ein einzelnes, oder zuſammengeſetztes Weſen, ob ſie vom Leibe abgeſondert ſey, oder nicht, ob ſie aus einer einzigen Grundkraft, oder mehreren beſtehe? Was wir anſchauen, kann keinem Zweifel weiter unterworfen ſeyn. Ueberdies hat der innere Sinn eben ſowohl, wie der äußere, ſeine Form, die nicht den Dingen ſelbſt, ſondern blos der Sinnlichkeit zugehört. Wir haben gehört, daß dieſe Form die Zeit iſt; in ihr bilden ſich alle die Veränderungen, welche wir in unſerm inwendigen Zuſtand empfinden. Aber die Seele, als ein Weſen an und für ſich betrachtet, exiſtirt nicht mehr in der Zeit, als andre wirkliche Dinge in Zeit und Raum. Sie iſt alſo, in ſo fern, blos ein Phänomen; wenigſtens vermittelſt der Sinnlichkeit lernen wir ſie nicht näher kennen. Allein der Verſtand iſt eben ſo wenig fähig unſre Kenntniß zu erweitern. Denn der Verſtand iſt nicht anſchauend; ſeine Begriffe dienen blos dazu,

ſich die Seele, gleich andern Dingen, als Gegenſtand zu denken; und dieſes thut er, wenn wir ſagen: Ich denke. Das Wort: Ich giebt uns durchaus keine beſtimmte Vorſtellung von der Natur der Seele, ſondern iſt blos ein Mittel, alle die übrigen Vorſtellungen in ein einziges Selbſtbewußtſeyn zu ſammlen. Sie erinnern ſich ohne Zweifel, meine Wertheſten! daß Bonnet und andre berühmte Männer den Gedanken, der in dem Worte Ich liegt, für den ſtärkſten Beweis gehalten haben, daß die Seele einfach und nicht von Theilen zuſammengeſetzt ſey. Denn wie beträchtliche Veränderungen der Körper auch erfahre, wie ſehr die eignen Kräfte der Seele wachſen, oder abnehmen, wie oft wir mit uns ſelbſt gleichſam im Streit ſeyn, ja uns als unterſchiedene Perſonen anſehen, und wie lange wir auch leben mögen: immer fühlen wir uns auf der andern Seite doch genöthigt, dieſes alles für bloße Abänderungen des untheilbaren Ichs zu erkennen, welches macht, daß wir deſſen ungeachtet dieſelben bleiben. Durch die Kantiſche Philoſophie fällt nun auch dieſe letzte Stütze einer Meinung, die, man muß es geſtehen, faſt bey jeder gründlichen Unterſuchung ihrer eine, oder mehrere, verlohren hatte, (auf denen ſie ruhte.) Auf welche Art Kant in der Folge dieſen Verluſt zu erſetzen ſucht, iſt das Ende aller unſrer Nachforſchungen, und eine ſpäte Frucht, die wir nach langwieriger Arbeit endlich zu erndten bekommen.

Um mich nun aber wieder zum vorgeſetzten Gegenſtand zu begeben: ſo iſt noch übrig zu zeigen, wie die reinen

nen Verſtandsbegriffe auf ſinnliche Dinge, mit welchen ſie doch nicht im geringſten verwandt zu ſeyn ſcheinen, können angewendet werden? Wie kann z. B. der Verſtand, wenn ich ſo reden mag, darauf fallen, ſich Feuer und geſchmolzenes Wachs unter der Kategorie oder Begriff, Urſache und Wirkung; Steine, Pflanzen und Thiere, unter der Kategorie Subſtanz, Ideale unſrer Vernunft als möglich, unvollkommne Geſchöpfe als wirklich zu denken? Vergleichen wir unſern Begriff von Urſache mit dem Feuer, von Möglichkeit mit dem Ideal vom höchſten Gute: ſo finden wir dieſe Dinge von ſo ungleichartiger Beſchaffenheit, daß es jedem ſeltſam vorkommen muß, wie ſie etwas mit einander gemein haben können. Um nun dieſes deutlich zu machen, muß man bemerken, daß jeder äußere Gegenſtand, im Raume, jeder innere, in der Zeit merkbar wird. Nun paßt der Verſtand ſeine Begriffe blos dieſen Formen der Sinnlichkeit, nicht aber demjenigen, was wir empfinden, eigentlich und unmittelbar an. In ſo fern Feuer und Wachs zu gleicher Zeit und im nemlichen Raum da ſind, nicht in ſo fern ſie empfunden werden, läßt der Begriff von Urſache und Wirkung ſich auf ſie anwenden. Zeit und Raum geben eine Art Schema ab, worin der Verſtand ſeine Begriffe im Voraus gleichſam abbilden kann, ehe er ſie thätlich ausführen, und wirkliche Gegenſtände damit bekleiden kann. Will ich mir z. B. eine gewiſſe Perſon als ein ſelbſtſtändiges Weſen denken: ſo muß ich mir ſie als einen Gegenſtand vorſtellen, wobey ich gewiſſe immer abwechſelnde Eigenſchaften finde, als, Jugend, Alter, zugleich aber auch etwas Beharrliches,

welches

welches ſeine Perſonalität ausmacht, d. i. daß er immer dieſelbe Perſon bleibt. So iſt es nun unmöglich zu denken, wofern man nicht Zeit vorausſetzt, die allein den Begriff giebt ſowohl von etwas Beharrlichen, als Veränderlichen. Mit Hülfe der Zeit kann ich mir alſo einen Gegenſtand als Perſon, Subſtanz oder ſelbſtſtändiges Weſen vorſtellen. Das Unveränderliche zugleich mit dem Abwechſelnden daran verſchaft mir eine Art Abriß, wodurch es mir möglich wird den leeren Begriff zu realiſiren und einen Gegenſtand für denſelben zu finden.

Ein leichteres Beyſpiel iſt vielleicht folgendes: Farbe, Geruch, Geſchmack und die andern Eigenſchaften, die wir an Körpern gewahr werden, haben nichts mit Größe gemein. Dieſer Begriff iſt etwas ganz andres, als alles übrige. Woher kommt es nun aber, daß wir allen Körpern eine Größe beylegen, und wie kann dieſe zu den Eigenſchaften paſſen, die wir ſonſt vermittelſt der Sinne an ihnen empfinden? Die Antwort iſt: Jeder Körper hat eine Größe, weil er nicht für uns da ſeyn könnte, wenn er nicht einen Raum einnähme; auf Raum aber paßt der Begriff Größe ſehr gut, und mit Hülfe dieſes Schemas ebenfalls mittelbar auf Körper überhaupt, die ſich uns immer gleichſam in dieſer Tracht darſtellen.

Ich habe heute, meine Wertheſten! Ihnen den allerſchwerſten Theil der Kantiſchen Philoſophie zu erklären geſucht. Aus eigner Erfahrung weiß ich, wie ſchwer er zu begreifen iſt. Ich habe aber nichts vorgetragen,

tragen, wovon ich nicht ſelbſt glaube deutliche Begriffe zu haben. Möchte ich ſo glücklich geweſen ſeyn, denen, die das Kantiſche Lehrgebäude zu kennen wünſchen, einen Theil ihrer Mühe erſpart zu haben, oder doch einigen behülflich geweſen zu ſeyn, den Fels zu erſteigen, deſſen Zugang man vergebens ſo zu bahnen ſucht, daß die blos zur Luſt Reiſenden ihn gemächlich, und die Ausſichten überall reitzend finden ſollten. Ich bin Willens in der nächſten Vorleſung Sie auf die Mängel aufmerkſam zu machen, die ich in der Kantiſchen Theorie glaube gefunden zu haben, und mit der Beſcheidenheit, die das Gefühl meiner eignen Schwäche und das Beyſpiel ſo großer Vorgänger nothwendig einflößen muß, meine eigne Meinung über die bisher nach Kant vorgetragenen Gegenſtände, zu erkennen zu geben. Ich will zu beweiſen ſuchen: 1) daß die höhern oder ſogenannten Verſtandsbegriffe, eben ſowohl, als die andern, ihren Urſprung in der Erfahrung, oder den ſinnlichen Vorſtellungen haben, und daß das eigenthümliche Geſchäft des Verſtandes dabey in nichts weiter beſteht, als ſie zu vergleichen, und auf die Art entweder zu trennen, oder zu verbinden. 2) Daß die Kantiſche Eintheilung und Liſte eben ſo willkührlich, als unvollſtändig iſt. 3) Daß man nicht durchaus verzweifeln dürfe, etwas von der wahren Beſchaffenheit der Dinge kennen zu lernen, und daß die höhern Verſtandsbegriffe vorzüglich fähig ſind uns zu dieſer Kenntniß zu verhelfen. Was Ihnen in Kants eignen Meinungen noch dunkel ſeyn möchte, hoffe ich alsdann in ein helleres Licht zu ſetzen. Der

höckerichſte Theil des Weges wird alsdenn zurückgelegt ſeyn, nach und nach werden wir ihn mehr gebahnt finden, und vom Gipfel des Bergs das Land erblicken, wo der müde Fuß Ruhe findet.

Fünfte

Fünfte Vorleſung.

Daß die höheren Verſtandsbegriffe eben ſo, wie alle die übrigen ihren Urſprung in der Erfahrung oder Empfindung haben, iſt ſeit Lockes Zeiten, wie wir vorhin gehört haben, allgemein angenommen worden. Dieſer Philoſoph hat in ſeinem Werk über den menſchlichen Verſtand alle dieſe Begriffe durchgegangen, und mit einer Deutlichkeit, die es zu einem Hauptwerk für populäre Philoſophie gemacht hat, gezeigt, bey welchen Gelegenheiten ſie ſich im Verſtand erzeugen. So wie er dieſes ausgeführt hat, iſt es außer allen Zweifel geſetzt worden, daß die Erfahrung durchaus nothwendig dazu ſey, und daß der Verſtand ohne ihre Hülfe unmöglich denken, oder aus ſich ſelbſt eine Vorſtellung hervorbringen könne. Daß indeſſen die Erfahrung allein auch nicht im Stande ſey uns allgemeine Begriffe zu geben, wofern nicht der Verſtand nach gewiſſen Regeln die Vorſtellungen ordnet und verbindet, hat weder Locke, noch irgend ein andrer Philoſoph leugnen wollen. Sie wußten ſehr gut, daß Arten und Geſchlechter, auf die wir alle beſondere Gegenſtände zurückführen, nichts, als Verſtandesweſen ſind, zu denen wir zwar den Stof von der Erfahrung entlehnt, die Form aber ſelbſt hervorgebracht haben. Nur Kajus und Titius z. B. ſind wirklich da, die allgemeine Menſchenna-

tur, ſo wie der Verſtand ſie ſich denkt, beſteht nirgends für ſich allein; ſie iſt bey den einzelnen Perſonen, die ſie beſitzen, immer mit einer Menge Eigenheiten vermiſcht, die gar nicht zu ihrem Weſen gehören. Vermittelſt unſrer Sinne kennen wir alſo Kajus und Titius; aber den Begriff von Menſchen davon abzuziehen lehrt uns erſt der Verſtand. Seine vornehmſte Arbeit beſteht in Abſonderung des Beſondern vom Allgemeinen, Trennung des Verſchiedenen und Verbindung deſſen, worin mehrere Dinge einander gleichen. Gleichheit und Ungleichheit, Streit und Uebereinſtimmung, ſind alſo die Regeln, denen er ſowohl beym Verbinden, als Trennen zu folgen hat. Bey dieſer Verrichtung bringt er zwar oft ganz andre Weſen, als die Natur ſelbſt hervor, wie z. B. Arten und Geſchlechter; kann aber doch nicht anders, als ſich nach der Natur richten, die ihm darauf deutet, was verbunden und was getrennt werden müſſe. So wird z. B. kein Naturkenner den Spinat und den Kohl zu einer und derſelben Pflanzen-Klaſſe, oder den Apfel- und Birnbaum zu verſchiedenen machen, obgleich die Eintheilung der Kräuter in Klaſſen und Ordnungen blos das Werk der Kräuterkenner iſt. Es iſt daher wohl klar, daß der Verſtand Verbindungen macht; aber nicht nur nimmt er den Grund dazu von der Natur oder der Kenntniß derſelben her, welche die Sinne uns verſchaffen, ſondern oft ſcheint ſeine Thätigkeit dabey wirklich in nichts anders zu beſtehen, als daß er in der Vorſtellung das vereinigt, was die Natur ſelbſt vereinigt hat.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Um dieſe Sache deutlich zu machen, ſey es mir erlaubt, einige Kunſtwörter zu brauchen, deren Bedeutung ich erklären will. Jede Verbindung iſt nemlich entweder ſubjektiv, oder objektiv. Für gewöhnlich nennt man ſubjektiv, was blos ſeinen Grund in dem denkenden, wollenden, oder handelnden Subjekt hat. So ſind Zeit und Raum nach Kant blos ſubjektive Vorſtellungen, da nichts außer uns ſelbſt vorhanden iſt, das ihnen entſpricht, ſondern ſie ihre einzige Quelle in der Sinnlichkeit haben. Eben ſo nennt man die Verbindungen ſubjektiv, die der Verſtand ſelbſt geſtiftet hat, blos um einer gewiſſen Aehnlichkeit willen zwiſchen gewiſſen Dingen, ohngeachtet ſie darum eben nicht näher mit einander verbunden ſeyn mögen. So ſetzt Linne den Menſchen und die Fledermaus in eine Klaſſe, unter dem gemeinſchaftlichen Namen Säugthiere. Der Kamſchadale und der Feuerländer werden unter dem Begriff Menſch zuſammengefaßt, ob ſie gleich außer aller Gemeinſchaft mit einander leben. Objektiv dagegen iſt eine Verbindung, die ihren Grund in den Gegenſtänden hat, die man ſich denkt, wenn dieſe in dem Verhältniß mit einander ſtehen, wie Grund und Folge, Urſache und Wirkung. Sie iſt wiederum entweder ideal, oder real. Im erſtern Falle iſt es blos eine Idee, ein Gedanke, der die Gegenſtände verbindet, und ihnen ein gewiſſes Verhältniß zu einander giebt. Wenn ich z. B. eine Figur durch Punkte beſchreibe, ſo ſind dieſe zwar nicht wirklich vereinigt; ihr Verhältniß zu einander aber iſt doch durch die Idee, die ich von der Figur habe, dergeſtalt beſtimmt, daß ſie in

keine

keine andre Ordnung, als worin ſie ſtehen, dürfen geſetzt werden; und im Objekt ſelbſt iſt den letzten Punkten ihre Stelle ſchon durch die erſten angewieſen. Eben die Bewandtniß hat es mit den Theilen eines Gebäudes, oder andern Kunſtwerks, und überhaupt mit allen den Gegenſtänden, deren Einheit auf dem Begriff des Schönen und Regelmäßigen beruht. Eine ſolche Verbindung nenne ich ideal. Sie iſt hingegen real, wenn die Theile eines Ganzen, oder deſſen Eigenſchaften, um ihres gegenſeitigen Einfluſſes willen, nicht von einander getrennt werden können, ohne eine Veränderung zu leiden, ſo wie zwiſchen den Particeln eines und deſſelben Körpers, Sinnlichkeit und Verſtand in einer und derſelben Seele, wo wir nicht einmal wiſſen, in wiefern eine Trennung möglich ſey, oder ob beydes vielleicht Aeußerungen einer uns ganz unbekannten Grundkraft ſey, die folglich einfach und unzertheilbar iſt.

Kant geht dieſen Unterſchied zwiſchen realer und idealer Verbindung ganz vorbey, weil ſie in ſein Lehrgebäude, nach welchem keine reale Verbindung Statt finden kann, gar nicht paßt. Nach ihm iſt es blos der Verſtand, der die Vorſtellungen verbindet, da ſie, für ſich ſelbſt betrachtet, nur einzeln und abgeſondert zur Seele kommen. Er geſtehet gleichwohl, daß der Begriff objektive Gültigkeit habe, ja, was noch mehr iſt, daß ſonſt kein Objekt einmal da ſeyn könnte. Aber unter Objekten verſteht er keineswegs wirkliche Dinge, ſondern blos eine Sammlung mehrerer Vor-

 ſtellun-

ſtellungen, derer wir uns zugleich bewußt ſind. Es kann denen, welche die Kantiſche Theorie richtig faſſen wollen, nie genug eingeprägt werden, daß ſie die Wörter Objekt, Gegenſtand, Dinge außer uns nie in dem Sinn nehmen müſſen, als ob ſie wirkliche Dinge bezeichneten, und daß ſie ſich dadurch niemals müſſen verleiten laſſen zu glauben, als ob Kant ſolche annähme, oder ihnen Prädikate beylegte; denn nichts kann ſeiner wirklichen Meinung und ſeinen häufigen ausdrücklichen Erklärungen mehr zuwider ſeyn. Wenn es denn nun der Verſtand allein iſt, der uns Begriffe von den Gegenſtänden giebt, die als ſolche gleichwohl keine Wirklichkeit, als in unſrer Vorſtellung haben; wenn ferner das, was wir empfinden, ganz iſolirt und die eine Empfindung mit der andern blos durch Regeln verbunden iſt, welche entweder Sinnlichkeit, oder Verſtand, keinesweges aber ihr wahrer innerer Zuſammenhang, oder gegenſeitiger Einfluß beſtimmt: ſo folgt daraus nothwendig, daß alle Verbindung zwiſchen den Dingen blos im Begriffe, blos ideal, nicht aber real ſey; man müßte denn die Gegenſtände real oder wirklich nennen, die wir eigentlich doch nur in uns ſelbſt anſchauen, und von denen wir uns übrigens nicht den geringſten Begriff machen können. Zwar kann man auch ſagen, wir ſchauen ſie außer uns, nemlich in Zeit und Raum; allein dies iſt nur eine Redensart, die im Grunde nichts mehr beſagt. Denn Zeit und Raum ſind nur innere Formen der Sinnlichkeit, die kein Daſeyn außer uns haben können.

Obgleich in dieſer Theorie vieles iſt, das durch ſeine Seltſamkeit den geſunden Menſchenverſtand, oder was man ſogern dafür ausgeben möchte, empört: ſo muß ich doch geſtehen, daß ich nicht darum allein ſie zu verwerfen wagen würde. Denn wiewohl es immer bedenklich iſt, ihn wider ſich zu haben, und man daher nur deſto genauer bey ſeinen Unterſuchungen zu Werke gehen mag: ſo iſt doch die allgemeine Stimme von der noch mächtigern Gerechtigkeit oft verworfen worden. Und was würde wohl das Schickſal der wichtigſten Entdeckungen geweſen ſeyn, wenn ſie unverhört, durch das allgemeine Geſchrey, von dem Richterſtuhl der Vernunft ſogleich in Kerker oder Narrenhäuſer wären verwieſen worden? Da müßten wir bis auf dieſe Stunde noch viele Götter anbeten; denn Polytheismus war Jahrtauſende lang einer der ſicherſten Grundſätze des gemeinen Menſchenverſtandes. Da müßte die flache Erde nur auf einer Seite bewohnt ſeyn; die Seele — daran dürfte kein Menſch zweifeln — wäre ein von feinen Dünſten oder Luftpartickeln zuſammengeſetzter Körper, und daß es Geſpenſter gebe, wäre noch eine ſymboliſche Lehre. Man ſammle Stimmen und unterſuche, welche Meinungen von jeher am allgemeinſten angenommen worden und noch ſind, dieſe, oder andre, mit denen unſer aufgeklärtes Zeitalter groß thut: ſo wird man ohne Zweifel finden, daß es die erſtern ſind, und man wird die zureichenden Gründe dazu ſowohl in der menſchlichen Natur ſelbſt, als in den äuſſern Umſtänden finden, worin wir leben. Wer hält ſich nicht durch den geſunden Menſchenverſtand vollkommen

überzeugt, daß Farben, Töne, Kälte und Wärme, Eigenſchaften der Körper ſind, die den Empfindungen, die wir davon haben, vollkommen gleichen, obſchon Phyſik und Philoſophie, ja das bloſſe Nachdenken leicht entdeckt, daß es ſich nicht ſo verhalten könne? Niemand halte daher die Meinung Kants, oder andrer Philoſophen, blos aus dem Grund für unrichtig oder lächerlich, weil ſie allem zuwiderlaufen, was wir bisher für unwiderſprechlich gehalten haben. Die Frage iſt hauptſächlich: Iſt ſeine Theorie befriedigend? Läßt jede Schwierigkeit ſich dadurch heben? jedes Phänomen ſich dadurch mit mehr Leichtigkeit erklären, als durch die vorigen? Dies wollen wir jetzt verſuchen.

Laßt uns die Kategorie Subſtanz zum Beyſpiel wählen. Dieſer Begriff ſoll, nach Kant, erklären, warum wir ſo viele Theile und Eigenſchaften in einem einzigen Gegenſtand vereinigen; warum wir Geruch, Geſchmack, Farbe, Figur und Größe, in der zuſammengeſetzten Vorſtellung von einer Roſe verbinden; Sinnlichkeit, Verſtand, Luſt und Unluſt in dem Selbſtbewußtſeyn des Ichs, das wir Seele nennen. Es iſt nemlich eine Regel, welche gebietet, daß wo etwas Veränderliches iſt, da muß auch etwas Beharrliches oder Fortdauerndes ſeyn; was wir nun Subſtanzen nennen, iſt das Beharrliche an den Objekten; das Veränderliche hingegen heißt Accidenzen oder Eigenſchaften. Nach dieſem Begriffe muß alſo der Verſtand nothwendig alle Vorſtellungen ordnen; und auf die Art bilden wir ſolche Gegenſtände, als Sonne, Sterne,

ne, Menſchen, Pflanzen, Häuſer, u. ſ. w. Ich will hier die Regel oder den Begriff ſelbſt, in wiefern er richtig iſt, oder die Sache, wovon hier gehandelt wird, erſchöpft, noch nicht unterſuchen, ſondern Ihnen nur zu bedenken geben, ob die Art Verbindung, die das, was wir Subſtanz nennen, ausmacht, hinlänglich dadurch erklärt ſey. Hätte der Verſtand nichts anders, ſich darnach zu richten, als dieſe Regel, ſo ſehe ich wirklich nicht ein, wie wir irgend einen Körper oder ſelbſtſtändiges Weſen wollen kennen lernen, und noch weniger, wie mehrere Perſonen darin einig ſeyn können, die nemlichen Verbindungen zu wählen, und die nemlichen Gegenſtände auszufinden. Denn die Regel ſagt zwar: ich ſoll das Veränderliche mit dem Beharrlichen verbinden; allein, da ich in dem Vorrath meines Vorſtellungs-Vermögens ſo vieles von beyder Art finde: ſo weiß ich nicht, ob ich Hippogryphen und Chimären, oder bekannte Thiere daraus machen ſoll; und mit Verwunderung ſehe ich gleichwohl, daß alle ſich eben ſo gut wie ich aus dieſer Verlegenheit heraushelfen, der ich indeſſen, ernſthaft geſprochen, auch nicht einen Augenblick verlegen geweſen bin, was für Empfindungen ich in dem Begriff eines Steins, oder einer Pflanze verbinden ſoll; und warum bin ich nicht verlegen geweſen? Hätte der Verſtand dieſes Geſchäft allein zu verrichten gehabt: ſo würde er wohl nie fertig damit geworden ſeyn; und jeder Menſch würde eben ſo verſchiedene Geſchöpfe und Gegenſtände hervorgebracht haben, wie die Dichter, die ſich ganz den Ausſchweifungen ihrer Einbildungskraft überlaſſen. Aber gewiß hat Erfahrung

oder Empfindung den Verſtand mit eben der, oder noch mehrerer Sicherheit geleitet, wie bey den andern Vorſtellungen. Es iſt ungewiß, ob alle Menſchen bey dem nemlichen Körper die nemlichen Empfindungen von ſeiner Farbe haben. Was mir gelb ſcheint, kann einem andern vielleicht anders vorkommen. Aber was ich mir als ein Thier vorſtelle, wird niemand, der es mit allen Sinnen gehörig unterſucht, für zwey anſehen; er wird nicht den Kopf des einen nehmen und ihn dem Rumpfe des andern aufſetzen u. ſ. w. Man wird daher gezwungen anzunehmen, daß eine ſolche Verbindung nicht das Werk des Verſtandes allein iſt, ſondern daß die Sinne uns ſowohl den Stof, als die Art, wie ſie gemacht wird, ſowohl die Materie, als die Form der verbundenen Dinge an die Hand giebt.

Wollte Kant hierauf antworten: Ja allerdings giebt uns die Sinnlichkeit beydes, nur nicht vermittelſt der Empfindung, ſondern vermittelſt ihrer Formen, Zeit und Raum: ſo finde ich dieſe Formen eben ſo wenig befriedigend, wenn ich in jedem einzelnen Fall daraus erklären will, warum die Gegenſtände gerade ſo und nicht anders geordnet ſind, wie die reinen Verſtandsbegriffe. Denn da Zeit und Raum allgemeine Formen für alle Gegenſtände ſind: ſo wird der Grund zu derjenigen Ordnung und Verbindung, die an einzelnen Dingen wahrgenommen wird, darum nicht begreiflich. Ich ſehe daraus zwar z. B. warum jeder Körper Figur und Größe haben muß; aber warum dies ein Viereck, jenes ein

Sechseck u. ſ. w. iſt, dazu muß wohl im Gegenſtand ſelbſt ein beſonderer Grund vorhanden ſeyn. Ich weiß ebenfalls, daß in jedem ſelbſtſtändigen Weſen, außer deſſen flüchtigen Eigenſchaften, etwas, wenigſtens verhältnißweiſe, unvergängliches iſt. Ich weis ferner, daß dieſe, um nur ein Weſen auszumachen, in Anſehung der Zeit und des Orts vereinigt ſeyn müſſen. Bin ich nun mit dieſen Kenntniſſen ausgerüſtet, wohl im Stande, eine einzige Subſtanz aus den Vorſtellungen zuſammenzuſetzen, die ich ſonſt durch Empfindung erhalte? Warum betrachten wir denn einen Haufen Sand blos als eine Sammlung mehrerer, einen Stein oder einen Berg hingegen als einen einzigen Körper? Warum halten wir den Widder, den Stier oder die Jungfrau am Firmament nicht eben ſowohl für wirkliche Thiere, als diejenigen, die auf der Erde dieſe Namen tragen? Iſt es nicht durchaus nothwendig, daß in den Dingen ſelbſt etwas den letztern Verbindungen zum Grunde liegen muß, da jene hingegen blos durch uns ſelbſt gemacht werden? Weder Zeit, noch Raum, noch die reinen Verſtandesbegriffe geben uns ſo beſtimmte Regeln, daß wir durch ſie in jedem Fall wiſſen können, was verbunden und was getrennt werden müſſe, wenn nicht die Sinne oder unſre Empfindungen uns lehrten, was die Natur verbunden und getrennt hat.

In der Kategorie Urſache und Wirkung giebt Kant, wie mir ſcheint, ſelbſt einen neuen Beweiß für dieſe Sache. Nach ſeiner eignen Erklärung iſt Urſache dasje-

nige, was nach einer gewiſſen Regel vorhergehen muß, ehe etwas anders erfolgen kann. Er hat aber nicht für gut gefunden dieſe Regel anzugeben. Sie liegt alſo nicht a priori im Verſtande; ſie iſt unterſchieden, je nachdem die Fälle oder Gegenſtände unterſchieden ſind; und darin muß der Verſtand ſelbſt ſie aufſuchen; er ſchreibt folglich nicht hier Geſetze vor; er iſt Schüler, nicht Lehrer der Natur. Die Verbindung zwiſchen Urſache und Wirkung wird uns alſo erſt durch Erfahrung, d. h. durch die Sinne bekannt. Nach welchen Regeln ſie verbunden ſind, können wir im Voraus unmöglich beſtimmen. Die allgemeine Regel, daß etwas vorher gehen und etwas anders nachfolgen muß, iſt uns hier eben ſo unnütz, wie oben diejenige, daß alles Veränderliche etwas Fortdauerndes vorausſetzt. Denn ſie läßt es ganz unentſchieden, was für veränderliche, oder beharrliche Dinge wir in dem Begriffe von einzelnen Subſtanzen, z. B. Sonne, Stein u. drgl. verbinden müſſen.

Es iſt daher nach meiner Meinung hinlänglich bewieſen, daß der Begriff von Verbindung nicht aus dem Verſtand allein entſpringen kann, und daß die übrigen Verſtandsbegriffe, die ſich darauf gründen, ſich auch nicht vollkommen erklären laſſen, wenn man den Sinnen nicht einen Antheil an ihrer Entſtehung einräumt. Man behauptet zwar im Allgemeinen, daß das, was empfunden wird, blos die abſoluten Eigenſchaften der Dinge ſind, daß man hingegen von den relativen, oder ihrem Verhältniß zu einander nicht eigentlich ſagen könne, daß ſie

die

die Sinne rühren. Und ohne Zweifel hat gerade dieſe Meinung Kant zu der Behauptung veranlaßt, daß die ſogenannten reinen Begriffe eigne Geſchöpfe des Verſtandes ſind. Ich müßte indeſſen ſehr irren, wenn nicht jeder von Ihnen, meine Wertheſten! mir einräumen wollte, daß wir auf ganz verſchiedene Art von den Gegenſtänden afficirt werden, je nachdem das Verhältniß iſt, worin ſie ſelbſt und ihre Theile zu einander ſtehen. Das ſogenannte Siebengeſtirn macht durch die Lage, welche die Sterne da gegen einander haben, einen ganz andern Eindruck auf uns, als eine gleiche Anzahl gleich großer Sterne in einer andern Lage machen würde. Wenn man von einem und demſelben Stück Wachs nach einander mehrere Figuren macht, ſo werden dadurch blos die Verhältniſſe der Theile zu einander verändert, und dennoch wird niemand leugnen, daß Empfindungen dadurch entſtehen, die leicht von einander unterſchieden werden können. Theilen wir es in zwey oder mehrere Stücke, ſo werden dieſe zuſammengenommen eine ganz andre Geſtalt zeigen, als vorhin das Ganze. Wie kann man alſo zweifeln, daß wir durch die Sinne Begriffe bekommen von Einem und Mehreren, vom Verbundenen und Getrennten, oder überhaupt von dem Verhältniß, das die Dinge dadurch zu einander erhalten? Mit Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Unterſchied hat es wieder eine andre Bewandtniß, da man dieſe Begriffe blos durch Vergleichung erhält; Vergleichen aber iſt nicht Geſchäft der Sinne, ſondern des Verſtandes.

Gleich-

nutzes folgt, kann er doch nicht anders als mit einer Art Wehmuth auf jene vollkommnern Geſetze zurückſehen, wie auf ein edles Mädgen, das man genöthigt wird zu verlaſſen, um ſein Glück zu machen mit einer reicheren Braut. Doch davon ſoll an einem andern Ort mehr geredet werden.

---

kommen gleichen; wovon wir noch mehr überzeugt werden, wenn wir beyder Bewegung mathematiſch meſſen und erfahren, daß die erſte gerade ſo viel von ihrer Bewegung verloren, als ſie der andern mitgetheilt hat. Eben ſo halten wir mit Recht die Sonne für die Urſache des Lichts, nicht nur, weil es immer hell wird, ſobald ſie aufgeht, ſondern vornehmlich, weil wir in ihrem eignen Körper die zur Mittheilung des Lichts erforderlichen Eigenſchaften gewahr werden. Ob ſie aber auch Wärme verurſacht, iſt für uns nicht ſo ausgemacht, weil wir nicht wiſſen, ſondern blos vermuthen, daß ſie ſelbſt viel Wärme beſitzt. Doch dies kann unrichtig ſeyn, denn vielleicht bringt die Sonne dieſe Wirkung nur mittelbar hervor. Daß das Oxygene (Sauerſtof) in dem herrlichen Experiment, das wir neulich ſahen und erklären hörten, die Urſache des blendenden Lichts iſt, das der brennende Phosphor von ſich giebt, würden jene berühmten Chemiker noch nicht hinlänglich bewieſen haben, wenn ſie blos bemerkt hätten, daß Körper in keiner andern Luft mit derſelben Klarheit brennen. Sie hielten ſich aber verbunden noch obendrein den ausgebrannten Phosphor zu wiegen; und indem ſie nun dieſes Gewicht mit dem Gewicht des Phosphors in ſeinem vorigen Zuſtand und des eingeſogenen Sauerſtofs verglichen, wurde die angegebene Urſache ganz augenſcheinlich. Hume hat daher Unrecht, wenn er uns beſchuldigt, wir wüßten keinen andern Grund, warum wir etwas für Urſache und Wirkung halten, als weil, ſo weit unſre Erfahrung ſich erſtreckt, dieſe Dinge immer und ohne Veränderung ſo auf einander

ander folgen. Mit Kants reinem Verſtandsbegriff von Urſache würden wir indeſſen noch mehr zu kurz kommen, wenn nicht Aufmerkſamkeit auf das, was unſre Sinne lehren, dem Verſtand bey Beurtheilung ſolcher Veränderungen zu Hülfe käme.

Eben ſo verhält es ſich mit dem Begrif von Subſtanz, oder, beſtimmter zu reden, von Körper und Geiſt. Um ſich etwas von der Art als ein einzelnes und von allen andern abgeſondertes Weſen zu denken, muß die Erfahrung nicht allein zeigen, was für Eigenſchaften in Anſehung der Zeit und des Orts verbunden ſind, ſondern der Verſtand muß überdis, durch genauere Betrachtung ihrer Aehnlichkeit und ihres Unterſchiedes, die Verbindung begreiflich zu machen ſuchen. In der Naturlehre bemüht man ſich daher immer, alle Eigenſchaften, die man bey phyſiſchen Körpern gewahr wird, auf diejenigen zurückzuführen, die ſich durch Befühlen erkennen laſſen, als: Undurchdringlichkeit der Partikeln, Bewegung, Figur und Zuſammenfügung.

Aus eben dieſem Grunde hat die mechaniſche Naturlehre immer eine große Anzahl Liebhaber gefunden. Und ließen ſich alle Phänomene auf die Art erklären, ſo wäre gewiß keine Lehrart befriedigender. Leucippus, Demokritus und Epikurus unter den Alten, ein Gaſſendi und Descartes unter den Neuern, ſcheinen alle ihre Kräfte aufgeboten zu haben, um ſo viel möglich die verſchiedenen Kräfte und Eigenſchaften zu vermeiden, die man unter dem Namen der plaſtiſchen oder organiſirenden, anziehenden,

den, zurückſtoſſenden u. ſ. w. den Körpern hat beylegen wollen, und ſie alle aus einigen wenigen, oder einer einzigen herzuleiten, die leicht von den Sinnen bemerkt wird. Der Grund dieſer Bemühung iſt, weil der Verſtand die Verbindung mehrerer Dinge in einem Weſen, nicht für real anſehen kann, wenn er nicht bey der Vergleichung, eine Aehnlichkeit, einen gemeinſchaftlichen Grund findet, auf dem ſie alle mit einander beruhen. Was unſre Seele betrift, ſo ſagt uns zwar unſer Selbſtbewußtſeyn, daß ſo groß auch der Unterſchied z. B. zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit ſeyn mag: ſo müſſen wir ſie doch nothwendig einem und demſelben Weſen beylegen. Vergebens grübeln die Philoſophen, um die urſprüngliche Grundkraft zu entdecken, aus der beyde hergeleitet werden können; und der Erfahrung zum Trotz, ſchmieden ſie zuweilen lieber ſolche Hypotheſen, wie die Vorſtellungskraft, welche Leibnitz annahm, die ſich als Sinnlichkeit in verwirrten, als Verſtand in deutlichen Vorſtellungen zeigt. Aus der erſtern fließen wieder Wolluſt und Schmerz, aus letzterer alle die höheren Seelenkräfte; der Wille oder das Streben zu handeln, d. h. zu neuen Vorſtellungen, entſpringt aus ihnen beyden. Solche Vorausſetzungen, ſage ich, will man lieber annehmen, als Eigenſchaften verbinden, die zu abweichend von einander zu ſeyn ſcheinen.

Es iſt alſo hieraus offenbar, daß der Begrif von realer Verbindung ſich gründet, theils auf die Erfahrung, was in Anſehung der Zeit und des Orts immer beyſammen gefunden wird, theils auf die Vergleichung des Ver-

ſtandes, welcher beurtheilt, in wie fern eine ſolche Verbindung wirklich ſeyn könne, oder nicht.

Ich würde zu weitläuftig werden, wenn ich auf eben die Art, wie ich bisher Urſache und Subſtanz abgehandelt habe, die ganze Reihe reiner Verſtandsbegriffe, die Kant in ſyſtematiſcher Ordnung aufgezählt hat, durchgehen wollte. Ich habe mit Fleiß gerade dieſe ausgeſucht, weil ſie die wichtigſten und am meiſten beſtrittenen ſind. Um mich aber doch nicht allein bey ihnen aufzuhalten, und mich dadurch in den Verdacht zu ſetzen, als ob ich blos ſolche Begriffe gewählt hätte, die am beſten zu meiner vorgefaßten Meinung paſſen; will ich zum Schluß ein Beyſpiel von ganz andrer Art anführen, woraus ebenfalls erhellen wird, daß alle Verſtandsbegriffe erſt durch die Sinne erhalten, und ohne Beymiſchung, blos durch Vergleichung, durch den Verſtand gebildet werden. Erfahrung, ſagt Kant, kann uns keineswegs den Begrif von Möglichkeit geben, denn wir erfahren nur was wirklich da iſt; ein möglicher Gegenſtand kann keinen Eindruck machen, kann nicht die Sinne rühren. Aber erſtlich kann die Seele vermöge ihrer Einbildungskraft und Dichtergabe Vorſtellungen von Gegenſtänden hervorbringen, die vom innern Sinn empfunden werden; zudem kann ſie dieſe Vorſtellungen mit andern ähnlichen vergleichen, die ſie durch die äußern Sinne empfunden zu haben ſich bewußt iſt, und der Verſtand kann aus dem Unterſchied zwiſchen beyden den Begriff der Möglichkeit ableiten, der in der Vorſtellung von einem Gegen-

ſtand beſteht, der nirgends, als in unſern Gedanken ſein Daſeyn hat. Das Reſultat aller dieſer Betrachtungen iſt demnach folgendes: Der Begriff von Verbindung, ſo wie alle die übrigen, welche Kant dem Verſtand allein zuſchreibt, haben ihren Grund in der Erfahrung oder Empfindung; und das Geſchäft des Verſtandes dabey ſchränkt ſich blos auf die Vergleichung deſſen ein, was die Erfahrung lehrt, um aus der Aehnlichkeit, oder Unähnlichkeit, Uebereinſtimmung, oder Streit der Dinge, zu beurtheilen, in wie fern eine Verbindung zwiſchen ihnen real und wirklich ſey, oder nicht.

So habe ich denn mein erſtes, in der vorigen Vorleſung gethanes Verſprechen erfüllt. Bey dem zweyten will ich kürzer ſeyn. Ich wollte nemlich darthun, daß das Kantiſche Verzeichniß der reinen Verſtandsbegriffe eben ſo willkührlich, als unvollſtändig ſey. Um nun deſſen Unvollſtändigkeit zu beweiſen, brauche ich nur die vorhin erwähnten Begriffe, Idendität und Unterſchied, Streit und Uebereinſtimmung anzuführen. Zwar erinnert Kant dagegen, daß dieſe nicht, wie die von ihm aufgezählten, ihren Urſprung a priori im Verſtande haben, ſondern blos durch Reflexion oder Nachdenken erworben werden, weswegen er ſie auch Reflexionsbegriffe nennt. Steht indeſſen dasjenige veſt, was ich zu beweiſen geſucht habe, ſo muß man ſie nicht nur dem Verſtand zuſchreiben, ſondern ſie ſogar als die Quelle aller übrigen anſehen, in ſo fern

der Verſtand einigen Antheil an ihnen hat. Ich will nicht reden von Endlichkeit und Unendlichkeit, Ordnung, Schönheit, Wahrheit, Güte, und der ganzen Klaſſe moraliſcher Begriffe, da wir in der Folge ſehen werden, wie ſie von Kant betrachtet werden.

Man braucht ferner nur die Kantiſche Eintheilung der Urtheile und Sätze mit denjenigen zu vergleichen, die man in den gemeinen logiſchen Lehrbüchern findet, um gewahr zu werden, wie viel Willkührliches in erſterer iſt. Viele Arten von Sätzen hat er ganz ausgelaſſen, als: copulative, ausnehmende, ausſchließende, identiſche, oder redupplikative; andre hat er ſelbſt als neue hinzugethan; und aller dieſer Mühe ungeachtet, bringt er nur mit Zwang diejenigen Begriffe heraus, die in ſein Syſtem paſſen, wie wir letzthin bey den disjunctiven Sätzen nur obenhin bemerkten, woraus der Begriff von Wechſelwirkung hergeleitet werden ſoll. Ich bin aber bedenklich über dieſen Gegenſtand weitläuftiger zu ſeyn, da er nicht nur an ſich trocken iſt, ſondern auch bey Ihnen, meine Herren! ſolche Kenntniſſe in der Logik vorausſetzen würde, die die mehreſten unter Ihnen wohl dürften vergeſſen haben. Ich müßte denn dieſe ganze Lehre hier wiederholen, welches aber auch meinem gegenwärtigen Zweck zuwider wäre.

Ich gehe daher um ſo viel lieber zum dritten Stück über, das in dieſer Vorleſung abgehandelt werden ſoll, da ſowohl die Zeit, als die Trockenheit meines Gegenſtandes mich erinnert, Ihre Aufmerkſamkeit nicht zu misbrauchen.

Ich

Ich ſollte nemlich nach Abrede zeigen, daß, wiewohl die mehreſten Eigenſchaften, die wir den Dingen beylegen, blos ſcheinbar, und ihr wahres Weſen uns mehrentheils ganz unbekannt iſt: ſo iſt es doch nicht unmöglich ſich einige, wenn gleich unvollſtändige Kenntniß zu verſchaffen, was ſie wirklich ſind, und daß die Begriffe, die der Verſtand ſich durch Vergleichung bildet, das wichtigſte davon enthalten.

Es iſt nicht nur an ſich leicht zu begreifen, ſondern auch ſchon vorhin bemerkt worden, daß die nemlichen Gegenſtände ſehr verſchiedene Eindrücke auf die verſchiedenen Sinne machen, womit wir begabt ſind. Eine Roſe wird ganz anders vom Geſicht, als vom Gefühl, anders vom Geruch, als vom Geſchmack empfunden. Gleichwohl iſt der Gegenſtand nur einer. Allein die Eigenſchaften, die wir daran gewahr werden, erwecken vermittelſt mehrerer Sinne ſehr unähnliche Vorſtellungen. Die Farbe und Geſtalt der Roſe, das Gewebe der feinen Partickeln, zeigt ſich dem Geſicht ganz anders, als dem Gefühl; was dem erſtern Sinn gefärbt erſcheint, findet der andere blos weich und glatt. Die Wirkung des Gegenſtandes auf unſre Sinne iſt gemiſcht und zuſammengeſetzt aus ſeinen wirklichen Eigenſchaften und der urſprünglichen Form, oder Fähigkeit der Seele ſie aufzufaſſen: ſo wie das Bild im Spiegel ſich theils nach dem Geſicht richtet, das ſich darin ſpiegelt, theils aber auch nach der Form des Glaſes, welches das Original mehr, oder weniger entſtellt, je nachdem es gefärbt, geformt, geſchliffen, oder ſonſt

beſchaffen ſeyn kann. Wollen wir demnach reine Vorſtellungen von den äußern Dingen haben: ſo müſſen wir die Erfahrungen mehrerer Sinne vergleichen; und finden wir nun etwas Uebereinſtimmendes darin: ſo können wir mit Grund vermuthen, daß dieſe Uebereinſtimmung vom Gegenſtand ſelbſt herrührt. Belehrt uns z. B. Geſicht und Gefühl zugleich, daß etwas ſich bewegt: ſo ſchließen wir daraus mit Recht, daß mit dem Körper ſelbſt eine Veränderung vorgeht, die dieſer Bewegung gleicht. Sind alle, oder doch die meiſten Sinne einig, pflichtet auch der innere Sinn den Stimmen der äußern bey: ſo dürfen wir kaum an der Richtigkeit einer Sache zweifeln, die durch ſo vieler Zeugen Ausſage bekräftigt wird. Wenn wir die höheren Verſtandsbegriffe genauer unterſuchen: ſo werden wir finden, daß ſie wirklich Reſultate dieſer Harmonie der Sinne ſind, indem der Verſtand das Widerſprechende in ihren Vorſtellungen abſondert, und gleichſam mit kritiſchem Auge prüft, was in den verſchiedenen Berichten, die ſie von einer und derſelben Begebenheit geben, wahr und zuverläßig iſt. Die hiſtoriſche Kritik geht ihren veſten Gang um ſo ſicherer, je mehrere ſolcher Berichte ſie vor ſich hat, und je verſchiedener dieſe in Geiſt und Denkungsart ſind. Die höchſten und allgemeinſten Begriffe ſind alſo diejenigen, von deren Richtigkeit wir am meiſten überzeugt ſind. Wir können zweifelhaft ſeyn, was die Dinge ſind, worin ihr Weſen beſteht; daß es aber Dinge giebt, daß etwas exiſtirt, daß eins und viele da ſind, daß ſie getrennt und verſchieden ſind, daß ſie in einem gewiſſen Verhältniß zu einander ſtehen, theils für

ſich ſelbſt beſtehende Weſen, theils Eigenſchaften derſelben, theils einzeln, theils zuſammengeſetzt, Urſache und Wirkung von einander ſind u. ſ. w.; dieſe Begriffe ſind wenigſtens die letzten, an die jemand zu zweifeln ſich in den Sinn kommen läßt. Denn wir können weder Auge, noch Ohr aufthun, nichts fühlen, nichts empfinden, oder denken, ohne daß dieſe Begriffe ſich durch alle Vorſtellungen drängen. Wie trocken und unfruchtbar ſie auch zu ſeyn ſcheinen, wie wenig reale Kenntniß man glaubt durch ſie zu erhalten: ſo iſt dieſe Kenntniß doch unſtreitig die einzige, von der man vermuthen darf, daß Wahrheit und Realität darin ſey.

Es iſt kein Wunder, meine Wertheſten! daß der Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Natur uns mehr anzieht. Allein wie viel verliert nicht unſre Wolluſt durch die Betrachtung, daß alle ihre Herrlichkeit nichts, als Schein, nichts Wirkliches iſt. Je größere Fortſchritte wir in dieſer Wiſſenſchaft machen, jemehr überzeugen wir uns davon. Erde, Waſſer, Feuer, Luft, ſind an ſich gar nicht, was ſie zu ſeyn ſcheinen. So ſehr man ſie auch durch die beſtimmteſten Grenzen von einander abgeſondert glaubte, ſind ſie vielleicht doch nichts, als Abänderungen eines und deſſelben Stoffes. Alle Entdeckungen der Naturlehre gehen darauf hinaus, daß alle unſre Kenntniß der Natur nur Schein iſt, daß die Dinge nicht ſind, was ſie zu ſeyn ſcheinen, ſondern etwas ganz anders. Wie weit dieſer Schein ſich erſtreckt, und wenn, oder ob wir jemals die Dinge in ihrer wahren Geſtalt zu ſehen bekommen

men werden, läßt ſich nicht ausmachen. Sogar die unendliche Mannigfaltigkeit in der Natur iſt verdächtig. Unſer Verſtand, durch Erfahrung geleitet, fordert Einheit und Harmonie; die Menge flüchtiger und veränderlicher Geſtalten aber, die ihm überall aufſtoßen, die ſchwerlich was anders, als leere Schatten ſeyn können, bringt ihn in Verwirrung. Die unzehligen Arten von Geſchöpfen, die wir glauben entdeckt zu haben, ſind der größte Beweis unſrer Unwiſſenheit. Kennten wir die Natur recht, würden wir uns ohne Zweifel verwundern, mit wie wenig Materie und Anſtalten ſie alle die abwechſelnden Schauſpiele hervorbringt, die ſich unſern Augen darſtellen. Alle große Naturforſcher bemühen ſich unaufhörlich, ſich eben dieſer Einfachheit zu nähern, und betrachten mit philoſophiſchem Unwillen die Menge Naturgeſetze und ſogenannten weſentlichen Unterſchiede zwiſchen Arten und Geſchlechtern, auf deren Kenntniß nur der gedankenloſe Sammler ſtolz ſeyn kann.

Wer, unwiſſend in der Mineralogie, ſich ein Kabinet anlegen will, wird unter den gemeinen Kieſelſteinen faſt unendlich viele Arten finden, in Farbe, Figur, Glätte von einander unterſchieden, und ſich einbilden, die Vollſtändigkeit erfordre, daß er keinen in ſeiner Sammlung auslaſſe. Ein unverſtändiger Kräuterkenner wird ſich ebenfalls mit allen den Abänderungen von Blumen überladen, welche die Gartenkunſt bis in das Unendliche zu vervielfältigen weiß. Der ächte Naturkundige hingegen wird das meiſte davon als unnützen Unrath wegwerfen;

und

und jemehr die Wiſſenſchaft ſich ihrem Ziele nähert, je einfacher werden die Naturalienkabinetter werden, die nicht zu Schauplätzen dienen ſollen, wo die Unwiſſenheit zum Zeitvertreib herumgaft, ſondern gleichſam zu lebendigen und anſchaulichen Lehrgebäuden einer Wiſſenſchaft, die der Natur nachzuahmen ſucht, weniger in ihrer Pracht und Mannigfaltigkeit, als in der Einförmigkeit, womit ſie ſich den Eingeweihten in ihrem Heiligthume zeigt.

Alles auf die einfachſten Begriffe und die wenigſten Regeln zurückzuführen, und wo möglich das wüſte Land bis an diejenigen Grenzen angebaut zu ſehen, welche die Phyſik und Metaphyſik von einander ſcheiden, das iſt das Ziel, dem man ſich immer mehr zu nähern ſucht, das man aber vielleicht ſpät, oder niemals erreicht. Gleichwohl ſchaft dies eben den Nutzen hier, wie jedes Ideal einer an ſich nicht unmöglichen Vollkommenheit. Und da Sie, meine Wertheſten! gerade jetzt, zugleich mit mir, und unter Leitung derſelben Lehrer, ſich bemühen, die Natur näher kennen zu lernen, als wir bisher aus Mangel an Belehrung gekonnt haben: ſo hielt ich es nicht für überflüßig, kürzlich die Verbindung zu zeigen, in welcher dieſe Wiſſenſchaft mit den Materien ſteht, die ich hier vorzutragen habe. Ich lege jenen metaphyſiſchen Begriffen eine Wichtigkeit bey, die vielleicht wenige unter Ihnen geneigt ſeyn dürften ihnen einzuräumen. Wenn es aber entſchieden iſt, wie es denn wirklich iſt, daß ſie allein veſt und unerſchütterlich da ſtehen, indem alle andren, durch neue Phänomene, die täglich vor unſern Augen erſcheinen, um-

geworfen werden: ſo verdienen ſie unſtreitig deutlich entwickelt, und die Grundſätze, die ſich daraus herleiten laſſen, wohl erwogen zu werden. Und dies ſoll in einigen folgenden Vorleſungen der Gegenſtand ſeyn, den ich bey Erklärung der Kantiſchen Philoſophie abzuhandeln gedenke. Es ſind die erſten Gründe, gleichſam das Gerippe der menſchlichen Erkenntniſſe, was ich hier die Ehre habe vorzutragen. Allein, wer den menſchlichen Körper zu kennen wünſcht, ſtudirt ſeinen künſtlichen Bau ebenſowohl auf anatomiſchen Theatern, wie in den Gallerien der Künſtler. Aus einem ähnlichen Grunde nehmen Sie, meine Wertheſten! wie ich vermuthe, Theil an dieſen Unterſuchungen, welche Sie nöthigen den ſchärfſten Blick der Seele ganz auf ſich ſelbſt hinzurichten, um in dem Dunkel, das Sie umgiebt, einige wenige Lichtſtrahlen aufzufangen, mit Verachtung der Reitze, wodurch ſinnliche Gegenſtände ſo gern unſre Aufmerkſamkeit zerſtreuen und ſie im Anſchauen unſers eignen Weſens hindern wollen, wovon, nach meinen Gedanken, alle gründliche Kenntniß der Natur ausgehen muß.

Sechſte Vorleſung.

Die erſte Kategorie, die wir nach Kants Anweiſung zu betrachten haben, iſt der Begriff Größe. Insgemein iſt Größe eine Menge gleichartiger Theile, die entweder zugleich da ſind, oder auf einander folgen, und die man ſich als ein Ganzes vorſtellt, oder nach Kants Art ſich auszudrücken: durch des Verſtandes Syntheſis in ein Bewußtſeyn geſammelt werden. Sie iſt entweder continuirlich (zuſammenhängend,) wenn kein Theil von dem übrigen unterſchieden iſt, ſo daß er als der möglichſt kleinſte angegeben werden, oder für ſich ſelbſt beſtehen könnte; z. B. eine Linie, wo es unmöglich iſt jeden kleinſten Punkt anzugeben, wovon ſie zuſammengeſetzt iſt; oder die Zeit, deren Augenblicke in ſo ununterbrochener Ordnung auf einander folgen, daß es ſich gar nicht beſtimmen läßt, wie viele ſolcher eine gewiſſe gegebene Zeit, etwa eine Stunde, ausmachen; denn in jeder Sekunde laſſen ſich noch kleinere Theile denken; keiner iſt abſolut der kleinſte. Oder auch ſind die Größen diſcret (getrennt), womit es ſich auf entgegengeſetzte Art verhält; ſo wie eine Anzahl Punkte, Soldaten in einem Kriegsheer, oder Bäume in einem Walde, wo die einzelnen Theile leicht bemerkt werden können, weil ſie nicht zuſammenhängen.

Ferner ſind continuirliche Größen entweder extenſiv (haben äußere Ausdehnung in Länge, Breite, Dicke,) oder intenſiv, d. i. ſie haben Grade von innerer Kraft.

Dieſe Begriffe haben nun nach Kant ihren Urſprung blos aus dem Verſtande, der das Mannigfaltige verbindet, welches er in den Vorſtellungen findet. Da indeſſen dieſe Mannigfaltigkeit ſelbſt doch durch die Erfahrung, oder Empfindung muß gegeben ſeyn, Kant aber gleichwohl nicht will, daß dieſe den geringſten Antheil an der Entſtehung dieſes Begriffs haben ſoll: ſo behauptet er, daß wir bereits a priori, durch die Anſchauung von Zeit und Raum, worin man ſich nothwendig eine Mannigfaltigkeit von Theilen denken muß, Materialien zu unſerm Begriff von Größe haben, und ſie folglich nicht von irgend einer Empfindung herzuholen brauchen, und daß die Erfahrung ſelbſt erſt dadurch möglich wird. Denn könnten die Gegenſtände nicht in einem Raum und in einer gewiſſen Zeit angebracht werden, und gleichſam dieſes Kleid anlegen, ehe ſie ſich uns zeigten: ſo wäre es uns unmöglich zu erfahren, was für eine Größe ſie haben. Sie ſehen alſo, meine Wertheſten! daß alles auf der Richtigkeit dieſer Vorausſetzungen beruht. Sind Zeit und Raum das nicht, wofür Kant ſie ausgiebt, Formen unſrer Sinnlichkeit, unmittelbare Vorſtellungen von etwas, das nicht außer den Sinnen da iſt, und die nicht von der Erfahrung entlehnt, oder hergeleitet ſind: ſo fällt auch alles, was ſich darauf gründen ſoll, über den Haufen.

Aber

ſondere kennen lernen; ſo iſt es nicht genug, daß wir wiſſen, der Menſch iſt ein vernünftiges Thier; welches der allgemeine Begriff iſt, den man ſich davon gemacht hat. Wie viel läßt ſich nicht an Alexander, Plato und jedem andern Menſchen wahrnehmen, wovon in dieſem Begriff nicht die geringſte Meldung geſchieht. Das Ideal der Vernunft, das vollkommenſte Weſen hingegen, ſchließt in ſeiner Idee ſelbſt alles ein, was es haben kann; denn erſtlich iſt darin nichts Zufälliges und Unweſentliches, und zweytens iſt nichts Gutes, Vollkommenes und Reales denkbar, das es nicht im höchſten Grade beſitzt.

Wie wir auf dieſen Begriff gekommen ſind, ſucht Kant auf folgende Art begreiflich zu machen. Wenn wir etwas als wirklich oder exiſtirend denken: ſo nehmen wir immer die Materie dazu gleichſam aus der Vorrathskammer der Möglichkeit her, und dieſe Materie beſtimmen wir auf vielerley Art, um daraus eben ſo viele verſchiedene Weſen zu bilden. Haben wir z. B. mit Körpern zu thun, ſo iſt uns erſtlich eine Materie gegeben von unendlicher Ausdehnung, deren kleinere oder größere Theile einen gewiſſen Raum einnehmen, gewiſſe Grenzen, eine gewiſſe Größe und Figur haben, woher die einzelnen Körper ihren Urſprung haben. Eben ſo iſt auch eine Kraft zum Denken und Empfinden vorhanden; und der Antheil, der bey jedem einzelnen denkenden Weſen anzutreffen iſt, läßt ſich gleichſam als ein Ausfluß jener allgemeinen Kraft betrachten. Dieſes ſcheint gleichſam ein unendliches Meer von Wirklichkeit oder Realität vorauszuſetzen, ohne welches die kleinen Bäche oder Ströhme, die

alle

ich kürzlich antworten: bisher hat man nur zwey allgemein angenommen gehabt, nemlich: die Grundſätze vom Widerſpruch und Kauſalität. Den erſten drückt Kant ſo aus: Kein Ding hat ein Prädikat, das ihm widerſpricht. Der andre iſt folgender: Alles, was geſchieht, hat eine Urſache. Auf dem erſten beruhen alle analytiſchen Sätze, das ſind die, welche nothwendig wahr ſind, und ſich apodiktiſch beweiſen laſſen. Denn jeder Beweiß von der Art läuft darauf hinaus, daß ich, ſobald ich das Gegentheil annähme, mir ſelbſt widerſprechen müßte. So kann der Satz: die Tugend macht glückſelig, unter andern durch Analyſis oder Auflöſung der Begriffe, auf folgende Art bewieſen werden: Tugend iſt eine Uebereinſtimmung zwiſchen dem vernünftigen Willen und allen Neigungen. Denn iſt gleich dies nicht gerade der erſte Begriff, den wir uns von der Tugend machen, ſo kann er doch ganz bequem daraus hergeleitet werden. Nun beſteht die Glückſeligkeit im Selbſtgefühl innerer Ordnung und Vollkommenheit: folglich iſt die Tugend nothwendig die Urſache der Glückſeligkeit. Wollte man behaupten, der Laſterhafte könne glücklich ſeyn: ſo müßte man dafür halten, das Gefühl oder Selbſtbewußtſeyn innerer Unordnung und des Streits empörter Leidenſchaften, könne ein angenehmer Zuſtand ſeyn, welches widerſprechend iſt. In der Aeußerung: das Laſter macht glücklich, legt man ihm ein Prädikat bey, welches dem Begriff vom Laſter, als einer Unordnung, einer Krankheit der Seele, widerſtreitet. Oder wollte man ſagen: die Tugend macht nicht glückſelig: ſo gäbe man gleichfalls der Tugend ein Prädi-

kat:

kat: nicht glücklich, d. i. Mangel des Bewußtſeyns innerer Vollkommenheit, welches gegen ihr Weſen und die Wirkung ſtreitet, die bey Menſchen nothwendig daraus entſtehen muß. Der allgemeine Grund zu der Richtigkeit analytiſcher Sätze iſt alſo das Prinzip des Widerſpruches.

Synthetiſche Sätze, oder ſolche Sätze, die nicht nothwendig wahr ſind, und ſich auch nicht ſo beweiſen laſſen, daß nicht das Gegentheil davon möglich ſcheinen könnte, leiten, wie man bisher immer geglaubt hat, ihre Gewisheit allein vom Grundſatz der Kauſalität her. Von der Art ſind alle Erfahrungsſätze. Denn ob wir ſie gleich vermittelſt der Erfahrung erkennen: ſo ſind ſie doch nicht darum wahr, weil wir empfinden was vorgeht. Nein, in den Dingen ſelbſt muß nothwendig ein andrer Grund ihrer Richtigkeit vorhanden ſeyn, und dieſer kann kein andrer ſeyn, als der, daß es Urſachen gebe, die den Dingen gewiſſe Prädikate oder Beſtimmungen beylegen, die ſie nicht an und für ſich ſelbſt haben. So wiſſen wir zwar blos aus der Erfahrung, daß der Magnet das Eiſen anzieht und von ſich ſtößt; allein der Grund, warum das geſchieht, iſt nicht die Empfindung, die wir davon haben, was wirklich geſchieht, ſondern weil im Magnet eine innere Urſache, oder eine feine ihm entſtröhmende Materie vorhanden iſt, die dieſe Erſcheinung bewirkt; und ſo auch im Eiſen eine Fähigkeit dieſe Einwirkung anzunehmen, ohne welche die Eigenſchaft anzuziehen, dem Magneten nicht könnte beygelegt werden; und dieſer bekommt dadurch

folg-

folglich ein Prädikat, welches aus der Betrachtung ſeines eignen Weſens nicht hergeleitet werden kann.

Eben ſo verhält es ſich mit allen hiſtoriſchen Sätzen. Katharina II. iſt nicht geſtorben, weil die Zeitungen es melden, oder weil hundert Kurriere dieſe große Neuigkeit in mehrere Weltgegenden gebracht haben; ſondern eine Krankheit oder ſo eine Urſache iſt der Grund zu der Richtigkeit der Sache. Alles, was geſchieht, hat eine Urſache, iſt die allgemeine Grundlage, auf die man nothwendig bauen muß, wenn der Verſtand es in Kenntniſſen weiter bringen will, als ſeine eignen Begriffe vom Weſen der Dinge ſich erſtrecken. Will ich von einem Thiere mehr wiſſen, als daß es ein organiſirtes und mit Emfindungs-Vermögen begabtes Weſen iſt: ſo muß ich durch Erfahrung ſeiner Handlungen betrachten, und die Urſachen dazu in ſeinem Körperbau und ſeinen Trieben aufſuchen.

Dieſen beyden Grundſätzen hat man von je her objektive Gültigkeit zugeſchrieben, nicht im Kantiſchen Verſtande, was die Objekte angeht, die der Verſtand durch Syntheſis ſelbſt bildet, ſondern auch, wenn die Rede davon iſt, was die Gegenſtände außerhalb unſrer Vorſtellung ſind. Gegen den erſten erinnert zwar Kant mit Recht, daß ſein Nutzen blos logiſch iſt, das iſt, blos dazu dient, unſere eignen Begriffe zu prüfen, ob ſie einander zuwiderlaufend, oder übereinſtimmend ſind, daß es ein identiſcher Satz iſt, von dem man nichts lernen, keinen

Schluß

Schluß ziehen kann, der nur das mindeſte beytrüge, unſre Kenntniſſe zu vermehren. Wenn etwas iſt, ſo kann das Gegentheil davon nicht ſeyn; dieſer Satz gilt wohl in allen möglichen Fällen. Aber, wenn von Begriffen die Rede iſt, ſo ſetzt man voraus, daß wir ſie bereits haben, und wollen wir ſie auf wirkliche Dinge anwenden, ſo müſſen wir vorher wiſſen, ob ſie ſind, oder nicht. Was den andern Grundſatz der Kauſalität betrift: ſo hält Kant ihn weder für den einzigen, noch höchſten Grund der Richtigkeit ſynthetiſcher Sätze, und räumt ihm, wie wir in der Folge ſehen werden, keine andre Gültigkeit ein, als ſo weit ſich die Erfahrung erſtreckt. Von den Dingen an ſich, gilt er nach ſeiner Meinung eben ſo wenig, wie irgend ein andrer, indem kein ſynthetiſcher Grundſatz andern Nutzen hat, als zu zeigen, wie wir unſre reinen Verſtandsbegriffe auf die Gegenſtände anwenden müſſen, welche die Erfahrung uns darſtellt. Sie ſind alſo blos Regeln für den Verſtand; für die Gegenſtände nur in ſofern, als wir ſie uns vorſtellen, oder als ſie unſre Vorſtellungen ſind.

Wie ſoll ich es anſtellen, meine Wertheſten! daß Sie dieſe Lehre richtig faſſen, welche der Mittelpunkt iſt, um welchen, in dem Kantiſchen Syſtem ſich alles herumdreht, und daß Sie nicht ſagen, wie vormals die Schüler eines ſehr großen Lehrers: das iſt eine harte Lehre, wer kann ſie verſtehen? Es iſt eine misliche Sache der Ausleger eines großen Mannes in dunkeln und verwickelten Materien zu ſeyn. Verſchwindet er vor den Zuhörern,

oder Leſern: ſo können ſie ſich leicht vorſtellen, daß ſie ihn nur darum aus den Augen verlieren, weil ſein Flug ſo hoch und ihr Geſicht ſchwach iſt. Iſt aber der Ausleger nicht im Stande es ſo zu machen, daß ſie ihn gewahr werden: ſo kann er ſich leicht in den Verdacht bringen, daß er ihn entweder ſelbſt in Dunkel gehüllt hat, oder daß er nur in der Luft ſo auf einen Punkt hinzeigt, wo er doch ſelbſt in der That nicht mehr ſieht, als andre.

Oft müſſen die Ohren an eine gewiſſe Sprache gewöhnt werden, ehe der Verſtand ſie begreift. Laſſen Sie uns daher verſuchen, ob wir durch öfteres Wiederholen der nemlichen Redensarten ſie uns geläufiger machen können. Ich ſage daher nochmals: Die ſynthetiſchen Grundſätze, das ſind ſolche, von denen man mehr lernt, als man aus dem Begriff, den man ſchon von der Sache hat, herzuleiten vermag, haben nach Kant keinen andern Nutzen, als daß ſie uns zeigen, wie wir die Begriffe ordnen, und die ſinnlichen Vorſtellungen ſammlen ſollen, die ſonſt ein Chaos ſeyn würden, wo man weder aus, noch ein wüßte; daß aber der Verſtand, ſeine Begriffe und Grundſätze, eben ſo wenig, als die Sinne uns die geringſte Kenntniß davon verſchaffen, was die Dinge an ſich ſeyn mögen. Die höchſte Regel für alle richtige Anwendung hiervon iſt alſo dieſe: Jedes Ding muß nothwendig ſolche Eigenſchaften haben, ohne welche es kein Erfahrungs-Gegenſtand ſeyn könnte. Dazu gehört nun nicht allein, daß es

in

Zeit und Raum da ſeyn, ſondern daß es auch eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Theilen oder Eigenſchaften beſitzen muß, die der Verſtand, nach ſeiner Verbindungsgabe, ſammlen, und deren er, indem er ſich den ganzen Gegenſtand auf einmal denkt, ſich bewußt ſeyn muß. Denn alles, was wir uns als Gegenſtand denken, iſt eine Sammlung mehrerer ſolcher Theile oder Eigenſchaften.

Ich weiß nicht, ob ich mich deutlich genug erklärt habe. Sollte jemand meynen, daß Kants eigne Erklärung lichtvoller ſey, ſo will ich den oberſten Grundſatz für alle ſynthetiſchen Urtheile mit ſeinen eignen Worten ausdrücken: Jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Es iſt alſo der Verſtand ſelbſt, der, wie wir oft gehört haben, ſeine Gegenſtände bildet; ſeine reinen Begriffe und Grundſätze ſind die Regeln, wornach er dabey verfährt. Die Materie bringt die Natur oder die Empfindung hervor; die Form ſchaft das Kunſttalent des Verſtands. Aber wie Meiſel, Pinſel und Farben vom Künſtler nicht angebracht werden können, wenn er nicht ſolide Körper zu bearbeiten hat, und aller ſein Fleiß verloren ſeyn würde, wenn man ihm nichts, als Luft und Waſſer geben wollte; ſo würde auch der Verſtand ſich vergebliche Mühe machen, wenn er ſeine Formen den Din-

gen ſelbſt anpaßen, oder ſeine Begriffe von Urſache, Wirkung, Subſtanz u. ſ. w. auf ſie anwenden wollte; denn dieſe ſchicken ſich blos für Gegenſtände der Sinne.

Nachdem nun ſo viel überhaupt von Grundſätzen geſagt worden, können wir uns jetzt zu den beſondern begeben; unter denen derjenige, den ich vorhin anführte, der erſte iſt: Alle Phänomene oder ſinnliche Gegenſtände haben eine extenſive Größe, nemlich entweder, wie die Seele, in Anſehung der Dauer, oder wie Körper, in Anſehung ihrer Länge, Breite und Dicke. Denn da ſie nicht empfunden werden oder ein Gegenſtand für die Sinne ſeyn können, außer in Zeit und Raum, bey dieſen aber Ausdehnung eine weſentliche Eigenſchaft iſt: ſo müſſen jene ebenfalls dieſelbe Form annehmen. Dieſer Schluß iſt eben ſo richtig, wie folgender: Kein Gegenſtand kann geſehen werden, als vermittelſt des Lichts, das er zurückwirft. Nun iſt das Licht immer gefärbt, wenn man zu den Farben auch die weiße rechnet: folglich muß jeder Gegenſtand nothwendig in eine gewiſſe Farbe gekleidet erſcheinen.

Aus dieſem Lehrſatz fließt nicht nur die Theilbarkeit des Raumes, ſondern auch der Materie ins Unendliche; da nichts vom erſtern gilt, das nicht auch von letzterem gilt, als einem Gegenſtand der Anſchauung. Wollte man dagegen vielleicht die Einwendung machen, daß die feinſten Theile der Materie in keinem Raum mehr geſe-

geſehen oder gefühlt werden können: ſo bedenkt man nicht, daß das Geſicht, ſo wie die übrigen Sinne, keine abſoluten Grenzen haben, ſondern daß Natur und Kunſt, z. B. geſchliffene Gläſer und Spiegel, ihnen unglaubliche Vollkommenheit geben können. Ueberhaupt iſt hier die Rede nicht davon, was wir wirklich erfahren, ſondern von jeder möglichen Erfahrung. Da nun kein Theil ſo klein iſt, daß er nicht, wenn auch nicht von unſern, ſo doch von noch feinern Sinnen empfunden werden kann: ſo muß er, dem vorhin gedachten zufolge, auch theilbar ſeyn. Wir haben vom Herrn Kammerherrn Anker die mathemathiſchen Beweiſe gehört, womit Carthesius, Rohault, und viele andre nach ihnen dieſe Sache haben außer Zweifel zu ſetzen geſucht. Von den Einwedungen, die man dagegen zu machen pflegt, und, wie dieſe aufgelöſt werden können, bekommen wir in der Folge eine bequemere Gelegenheit zu reden, wenn wir die Kantiſche Lehre von den Antinomien, oder dem Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt, erklären werden.

Wir haben bisher die Kategorie Größe und ihren Grundſatz abgehandelt. Die zweyte Haupt-Kategorie war die Beſchaffenheit der Dinge, oder das Reale daran. Was dieſes an ſich ſey, iſt uns durchaus unbekannt. Wir kennen es nur in ſofern, als wir es empfinden; und dieſe Empfindung hat, wie ſchon ſo oft geſagt worden, nichts ähnliches mit dem Dinge ſelbſt. Nimmt man indeſſen die Empfindung weg, ſo bleibt nichts anders, als die allgemeine Vorſtellung von einem Gegenſtand

zurück, der immer derſelbe bleibt, und der einem nichts weiter zu denken giebt. Will ich den Eindruck, den dieſes Papier auf meine Sinne macht, nicht für die demſelben eigenthümlichen Eigenſchaften anſehen: ſo wüßte ich ihm nichts beyzulegen, als eine Mannigfaltigkeit von Theilen, die es mit mir ſelbſt, mit Ihnen, meine Herren, mit dieſem Hauſe, mit der ganzen Welt gemein hat. Was wir empfinden, iſt demnach das einzige Reale oder Wirkliche, was wir kennen; an ſich aber, und außer unſrer Vorſtellung hat es keine Realität. Ja daß es etwas anders Wirkliches gebe, woher dieſe Vorſtellungen ihren Urſprung haben, iſt wiederum nur einer von den reinen Verſtandesbegriffen, nicht aber durch Erfahrung oder Empfindung bewieſen.

Daß gleichwohl der Begriff von Realität eben ſo wohl, als das entgegengeſetzte davon, nemlich Mangel und Einſchränkung, nicht von vorne herein im Verſtande liege, ſondern von den Sinnen herrühre, ſcheint mir ſchon daraus deutlich zu ſeyn, weil er, nach Kants eignem Geſtändniß, niemals in der Seele entſtehen oder erzeugt werden könnte, wenn er nicht in der Erfahrung Gegenſtände fände, auf welche er ſich anwenden ließe. Wäre aber überdies der Verſtand nicht durch Vergleichung der verſchiedenen Eindrücke, die ein und derſelbe Gegenſtand zu verſchiedenen Zeiten machen kann, in den Stand geſetzt, Grade zu bemerken in den Empfindungen, Ab- und Zunahme in Kraft und Stärke, bis zur Verſchwindung: ſo würde er nicht einen von dieſen Begrif-

fen

ſen bekommen können. Ich ſehe doch gar nicht ein, warum man der allgemeinen Meinung zum Trotz annehmen ſoll, daß im Verſtande a priori ſolche Formen vorhanden ſeyn, da die Entſtehung der Begriffe ſich aus bekannten Gründen hinlänglich erklären läßt, dieſe Formen aber, wie ich vorher gezeigt habe, noch vieles unbeantwortet laſſen. Was inſonderheit den Begriff Realität angeht: ſo brauchen wir weder Zeit, noch Raum, um ihn anzuwenden; und die ſind doch nach Kants Meinung bey allen andern Verſtandsbegriffen ſo unentbehrlich, daß wir ſonſt nicht im Stande wären ſie den Gegenſtänden anzupaſſen. Denn da Realität dasjenige iſt, was der Empfindung entſpricht, man aber, um etwas zu empfinden, Kant ſelbſt zu folge, weder Zeit, noch Raum bedarf, ſo kann dieſer Begriff auch ohne ſie in der Erfahrung ſeine Anwendung finden.

Der zweyte Grundſatz, den Kant aus dieſem Begriff herleitet, iſt folgender: Das Reale, das an den Phänomenen wahrgenommen wird, hat immer eine intenſive Größe, die in unmerklichen Graden zu und abnehmen kann, bis ſie ganz verſchwindet. So ſehen wir, daß Farben nach und nach ausbleichen, das Licht ſeinen Schein verliert, bis es ganz verlöſcht; das Wei e wird hart, das Harte weich, das Geſicht ſtumpft ſich ab, der Laut wird ſchwächer und ſchwächer, je änger wir uns von dem Körper entfernen, der ihn hervorbringt. Es kommt hier gar nicht auf Raum oder Dauer an; ein leuchtender Punkt, ein au-

genblicklicher Eindruck kann denſelben Grad der Stärke haben, als eine Welt in Flammen, eine Ewigkeit von Schmerzen. Nach einer bekannten Regel ſind ſogar die ſtärkſten Eindrücke gemeiniglich von der kürzeſten Dauer. Es iſt auch nicht möglich die Grade in ſolchen Größen anzugeben. Sie ſind eben ſowohl, wie diejenigen, die Ausdehnung haben, theilbar ins Unendliche. Dies alles iſt durch die Erfahrung unwiderſprechlich; und ſo ſehr ſich auch Kant das Anſehen giebt, als bewieſe er es ſtreng durch Schlüſſe, oder wie man es nennt a priori: ſo wird man doch finden, daß ſein Beweis immer auf das nemliche hinausläuft, und daß er hier mehr, als je fühlt, daß er der Erfahrung bedarf.

Kant macht hier eine Anmerkung, die ſowohl um ihrer Neuheit, als Wichtigkeit willen ſonderlich alle Freunde der Philoſophie der Natur einnehmen, und ſie auf die Unrichtigkeit einer Vorausſetzung aufmerkſam machen wird, die gemeiniglich als ein Axiom in dieſer Wiſſenſchaft angenommen wird. Man hält nemlich für entſchieden, daß wenn zwey Körper von einerley Umfang (Volumen,) z. B. ein Kubikzoll Luft und Waſſer, an Schwere, Attraction und Widerſtand gegen die Bewegung andrer Körper, verſchieden ſind, ſo muß der eine nothwendig eine größere Menge Materie enthalten, als der andre, das Waſſer mehrere materielle Theile, als die Luft, das Eiſen mehr, als das Waſſer. Ferner, wenn ein Körper verdünnt wird, und ſich dadurch ausdehnt, oder einen größern Raum einnimmt, als vorher, wie die

atmosphä-

atmoſphäriſche Luft in der Glasglocke, wovon der größte Theil ausgepumpt iſt, oder andre Luftarten, wenn ſie aus ſoliden Körpern ausgetrieben und in Gas verändert werden: ſo konnte man dieſe Erſcheinungen auf keine andre Art erklären, als durch eine größere Poroſität oder eine Menge leerer Räume, die zwiſchen den größern und kleinern Theilen der Materie zurück blieben. Man ſtellte ſich letztere als kleine Kugeln vor, die auf einem Haufen beyſammen lägen, und wo nothwendig große Oeffnungen entſtehen müſſen, da ſie ſich einander nur an einem Punkt berühren können. Wollte man auch dieſe mit einer noch feinern Materie ausfüllen: ſo lief das doch auf das nemliche hinaus; denn je feiner man ſie annimmt, je poröſer müßte ſie nach der gemeinen Vorſtellung ſeyn, und deſto weniger undurchdringliche Theile enthalten. Endlich, will man durchaus nicht einräumen, daß irgend ein Raum, ſelbſt der allerkleinſte nicht, leer ſeyn könne; wie kommt es da, daß nicht alle Körper einerley Gewicht haben, da ſie doch, nach dieſer Vorausſetzung einerley Maſſe oder Menge von Materie haben, wiewohl von verſchiedener Art? So hat z. B. verdünnte Luft zwar eine mindere Anzahl Theile, allein die Zwiſchenräume ſind mit Aether, oder einem andern noch feinern Weſen angefüllt, das, während die Luft ausgepumpt wird, ſelbſt durchs Glas eindringt; warum wiegt denn nun aber die Glasglocke weniger, als vorher, da ſie voll von athmoſphäriſcher Luft war? Ich ſehe nicht, daß hier eine andre Antwort möglich iſt, als daß nicht jede Materie, wenn auch die Maſſe gleich iſt, nothwendig einerley

ley Schwere haben muß. Wir haben vom Herrn Doctor Möller gehört, daß Lumiere und Alorique beynahe gar keine beſitzen. Wollte man auch dagegen einwenden, daß ſie zu dünn oder fein ſind, als daß die Schwere bemerkt werden könnte, ſo bleibt die Schwierigkeit die nemliche, denn man müßte wiederum eins von beyden annehmen, entweder, daß ihre Zwiſchenräume angefüllt, oder daß ſie leer ſind.

Es iſt bekannt, was für einen Schrecken die Natur nach den Alten vor dem leeren Raum hat; und dieſer Schrecken hat ſich bey den Freunden des alten Syſtems noch nicht verloren. Sollte daher jemand ſie nicht ganz überwinden können, ſondern lieber annehmen wollen, daß der Raum überall, bis auf ſeine kleinſten Theile voll iſt, ſo giebt Kant nun folgende Ausflucht: Die Maſſe der Materie kann unverändert ſeyn; ſie kann den nemlichen Raum einnehmen, aber ihre innere Realität, d. i. die Eigenſchaften, die an ihr wahrgenommen werden, können gleichwohl vermindert werden und abnehmen. Zwey Körper, z. B. ein Stein und ein Stück Wachs, können gleich groß ſeyn, und man kann annehmen, daß ſie gleich porös ſind: ſo läßt ſich doch denken, daß ſie dem ohngeachtet von ungleicher Schwere ſind. Denn da die Schwere eine Eigenſchaft iſt, worin viele Grade ohne Ausdehnung ſind: ſo kann ſie ſo lange abnehmen, bis ſie unendlich klein und endlich = o wird, obgleich der Körper darum nichts von ſeiner Größe verliert. Eben ſo verhält es ſich mit der Attraktion und allen andern Kräften,

die man der Materie beygelegt. Als eine Folge der Regel, daß der Zuſammenhang zwiſchen mehreren Körpern in dem Verhältniß ſteht, wie ihre Berührungspunkte, hat man gewöhnlich gelehrt, daß die veſtern und dichtern Körper andre ſtärker an ſich zögen, als die weniger dichten. Ich weiß nicht, in wiefern die chemiſchen Verwandtſchaftsgrade dieſe Theorie in allen Fällen beſtättigen; ſollten ſie ſie aber zuweilen zu ſchwächen ſcheinen, ſo kann man ſich wie vorhin aus der Noth helfen, und antworten: die Attraktion ſelbſt, als eine Kraft in der Materie betrachtet, hat, ohne Hinſicht auf ihre Menge, ungleiche intenſive Größe. Undurchdringlichkeit, Widerſtandskraft, (vis inertiae) und Bewegungskraft haben ebenfalls ihre Grade: ſo daß alſo Körper mehr, oder weniger können zuſammengepreßt werden, andre, wie das Licht, ſich mit mehr Geſchwindigkeit bewegen, fremden Körpern in ihrer Bewegung weniger Widerſtand thun können, als andre; und dennoch braucht ihr Volumen oder ihre Maſſe nicht die geringſte Veränderung zu erfahren. Man kann ſich daher in einem luftleeren Raum jeden Theil eben ſo mit Materie angefüllt denken, als wenn Körper von der ſchwerſten Art da aufgehäuft werden, nur daß ſie von leichterer, ſchwächerer und unwirkſamerer Art iſt.

Kant behauptet nicht, daß es ſich damit wirklich ſo verhält, ſondern er will damit nur die vermeintlichen Beweiſe derer ſchwächen, die durch die angeführten Phänomene ſich genöthigt glauben leere Räume anzunehmen,

 die

den Zugang verſperren. Es iſt ein grauſames Mitleiden, hoffnungsloſe Tage verlängern zu wollen.

Die mehreſten Unregelmäßigkeiten in Gewohnheiten und der herrſchenden Denkungsart laſſen ſich aus den verſchiedenen Geſichtspunkten erklären, von denen jeder, ſeiner Lage gemäß, zu betrachten hat, was die Pflicht erfordert. Das Kriegsrecht, das wir verfluchen, was iſt es anders als das Recht der Wiedervergeltung? Der ränkevolleſte Staatsmann würde über ſeine Verbrechen erröthen, wenn er nicht in der Luſt der benachbarten Macht zu ſchaden, wenn ſich gute Gelegenheit dazu findet, eine Entſchuldigung ſeiner eignen Ungerechtigkeit fände. Verdacht gegen andre Menſchen iſt der wirkſamſte Beweg0grund ſie zu beleidigen. Ein Mann von bekannter Rechtſchaffenheit iſt heilig unter allen Völkern. Zu den Zeiten des friedlichen Numas, ſagt Livius, wurden die kriegeriſchen Römer ſelbſt mit einer gewiſſen Ehrfurcht betrachtet, die ſie in dem ganzen Lande herum ſicher machte.

Irrthümer und Vorurtheile verdunkeln auch nicht die moraliſchen Begriffe ſelbſt, ſondern verleiten nur zu unrichtiger Anwendung derſelben. Wer kann leugnen, daß ſie bey den Philoſophen Griechenlands deutlich und beſtimmt zu finden waren? Wenn aber Ariſtoteles ſelbſt in ſeiner Politik behaupten darf, die Barbaren wären von Natur zu Sklaven, die Griechen hingegen zu ihren Herren beſtimmt: kann man ſich da wohl wundern, daß dieſe in ihrem Betragen gegen ſie ſich vieles erlaubten, das

untheilbarer Punkt iſt? Kann man wohl leugnen, daß ihre Kräfte Veränderungen von Zunahme und Abnahme, bis ins Unendliche unterworfen ſind? Und ſo wie ein ewiges Steigen möglich und aus andern Gründen vielleicht annehmlich iſt: ſo kann man auch die Möglichkeit eines Fallens bis auf o nicht verfehlen.

Vielleicht könnte jemand dagegen einwenden, die Kraft der Seele bliebe immer unverändert, obgleich äuſſere Dinge vermöge ihres Einfluſſes machen könnten, daß ſie ſich nicht immer mit gleicher Stärke zeigte; ſo wie das Auge immer dieſelbe Seelenkraft beſäße, bey dunkler und neblichter eben ſowohl, wie bey der klärſten Witterung. Allein, außerdem, daß dieſe Einwendung voraus ſetzt, was erſt bewieſen werden ſoll: ſo kann man ſich auch keine Kraft als unveränderlich denken, auf welche äußere Dinge wirken können. Wollte man eine ſolche Einwirkung leugnen, wollte man den Körper gleichſam blos als eine Mauer anſehen, die den Geſichtskreis hemmt und einſchränkt: nun, warum errichtete ſie denn die Natur? oder warum reiſſen wir ſie nicht ſelbſt ein, um deſto freyer zu ſehen?

Sie ſehen leicht ein, meine Wertheſten, daß eben ſo wenig, als Kant das vorhin gedachte für entſchiedene Wahrheit ausgiebt, eben ſo wenig wage ich zu behaupten, weder daß Grade der Kraft in extenſive Größe verwandelt werden, noch daß die Kräfte der Seele eine Größe von der Art haben. Noch viel weniger weiß ich, wie weit dieſes Abnehmen nach Graden gehen kann. Es

können ſowohl in ihrer uns unbekannten Natur, als in ihrem Verhältniß zu andern, zumal dem höchſten Weſen, Gründe vorhanden ſeyn, welche die Grenzen genauer beſtimmen. Aber ich wurde zu dieſen Betrachtungen durch den Begriff Realität und intenſive Größe faſt nothwendig hingeriſſen, und durfte ſie darum nicht unterdrücken, weil ſie ohne Zweifel ein größeres Intereſſe haben, als der Hauptgegenſtand ſelbſt. Sie lernen daraus die Wichtigkeit ſolcher Begriffe einſehen, ſowohl in der Körper-, als Geiſterlehre.

Ich geſtehe ungerne, daß das Reſultat bisher weder tröſtlich, noch befriedigend iſt. Gemeiniglich befinde ich mich in der traurigen Nothwendigkeit mit Kant gerade da einig zu ſeyn, wenn es weder das eine, noch das andre iſt. Vielleicht wird uns dies jedoch am Ende nicht gereuen. Kant ſpricht der theoretiſchen Vernunft alles Recht ab, über die wichtigſten Gegenſtände der metaphyſiſchen Unterſuchung etwas zu entſcheiden. Ich will ihr vielleicht etwas mehr einräumen, aber wo ſie mich ſtecken läßt, da will ich, wie er, auf moraliſchen Grundſätzen bauen und mich der Leitung einer praktiſchen Vernunft überlaſſen, die zwar nicht lehrt was die Dinge ſind, ſondern nur, wie ſie ſeyn müſſen. An ihrer Hand werden wir ſchwerlich das Ziel verfehlen, ſondern gleichſam mit verbundnen Augen endlich zum Tempel der Wahrheit geführt werden, wo die Gottheit ewig thront, und die Hofnung zu ihren Füßen Ruhe findet. Es iſt eine ſchwermüthige Vorſtellung, wenn wir die blü-

hende

hende Jugend betrachten, daß dieſe Roſen einmal verbleichen, dieſe Stärke verſchwinden wird. Doch was iſt Schönheit, was iſt Stärke gegen die Kraft, die bey Neuton die ganze Natur, bey Kant und Locke die Anlagen der menſchlichen Seele mißt und wiegt, was ſind ſie gegen Cäſars Geiſt, Franklins tiefſchauende Klugheit, gegen Klopſtocks Gedankenflug, gegen erhabene und ſtille Tugend ja ſelbſt gegen der Liebe und Freundſchaft zarte Gefühle; welches doch alles mit einander, gleich einem heitern Sommertage, ſich nach und nach in eine noch majeſtätiſche Dämmerung verliert, und am Ende verſinkt in Nacht. Warum brauche ich, ohne daran zu denken, gerade dieſes Bild? Glückliche Vorbedeutung! Denn wie die Nacht pflegt kurz und ruhig zu ſeyn, wenn des Tages Licht am wohlthätigſten war: ſo wird auch das Sinken des Rechtſchaffenen nur Vorbereitung ſeyn zur Ruhe, und ſein Morgen wird gleichen dem Morgen der wiederkehrenden Sonne. Erlauben Sie mir, meine Herren! durch dieſe Ausſicht in eine dunkle Zukunft zu anticipiren, was ich zu ſeiner Zeit Ihnen näher vor Augen ſtellen werde, und hiemit die Vorleſungen zu enden für dieſes nun bald vollendete Jahr.

Siebente Vorleſung.

Kant theilte, wie wir bereits gehört haben, die Kategorien in vier Klaſſen, nemlich: Größe, Eigenſchaft, Verhältniß und Modalität. Aus jeder derſelben entſpringen wieder mehrere reine Begriffe und Grundſätze. So aus der Größe die Begriffe von Einem, Vielen, Allen; aus Eigenſchaft: Realität, Mangel, Einſchränkung. Wie dieſe Begriffe richtig anzuwenden ſind, lernt man aus allgemeinen Grundſätzen, die den Verſtand leiten und ihn verhindern die Grenzen der Erfahrung dabey zu überſchreiten, wozu er gemeiniglich nur allzugeneigt iſt. Die zwey erſten Klaſſen gingen wir in der letzten Vorleſung durch. Wir wenden uns jetzt zu der dritten, die auf dem Verhältniß beruht, worin Dinge zu einander ſtehen, und welches wieder von dreyerley Art iſt. Sie verhalten ſich nemlich, wie das Beharrliche zum Veränderlichen, oder wie Urſache zur Wirkung, oder wie mehrere, die wechſelsweiſe auf einander wirken.

Jede Veränderung ſcheint etwas Beharrliches vorauszuſetzen; denn der Gegenſtand, der verändert wird, bleibt immer derſelbe. Veränderung iſt blos eine Art des Daſeyns, die bey einem und demſelben Weſen auf eine

andre Art folgt. Wenn ein junger Menſch alt wird, wenn Metalle ſchmelzen, das Waſſer zu Eis gefriert: ſo bleiben ſie dabey doch dieſelben Weſen, die ſie vorher waren. Wäre nichts Bleibendes, ſo könnte man nicht einmal ſagen, daß etwas verändert würde. Wo das eine ganz aufhört, ehe das andre anfängt, da finden wohl Abwechſelungen, aber keine Veränderungen Statt. Das Subjekt, welches Veränderungen leidet, nennt Kant Subſtanz, und die veränderlichen Eigenſchaften an derſelben Accidenzen.

Der Begriff von Subſtanz iſt einer der allerwichtigſten in der Metaphyſik. Um ſo mehr Mühe muß man anwenden, um ihn richtig zu faſſen. Nach der alten Ariſtoteliſchen Erklärung iſt Subſtanz ein Ding, das in keinem andern Subjekt enthalten ſeyn kann; mit andern Worten: was immer Subjekt iſt, niemals als Prädikat gebraucht werden kann; z. B. dieſer Tiſch, dieſer Stuhl, ein gewiſſer Menſch, eine gewiſſe Pflanze. Daß Subſtanz das letzte Subjekt für alle Prädikate iſt, daß ſie nie als Eigenſchaft bey etwas anderm gedacht werden kann, das ſind Erklärungen, die auf das nemliche hinauslaufen.

Aber hier ſtößt uns eine Frage auf, an deren Beantwortung man ſelten denkt: Was iſt denn in den Dingen ſelbſt, das dieſem Begriff entſpricht, und womit will man beweiſen, daß er nicht leer und von allem Inhalt entblößt iſt? Man nehme alle Eigenſchaften weg, wird da noch etwas Wirkliches zurückbleiben? Hebe alles auf, was wir

an Körpern und Geiſtern ihre Eigenſchaften nennen, und unterſuche alsdenn, ob wir noch einen Gegenſtand übrig behalten, auf den wir unſre Gedanken heften können. Wenn Kant behauptet, daß das Beharrliche und Bleibende daran Subſtanzen, das Veränderliche hingegen ſeine Accidenzen ſind: ſo ſcheint er zu vergeſſen, erſtlich, daß in allen Dingen auch beharrliche, ja nothwendige Eigenſchaften vorhanden ſind, die man doch keineswegs für Subſtanzen ſelbſt anſieht, z. B. Undurchdringlichkeit bey Körpern, Vernunft bey Menſchen. Wir unterſcheiden genau die Materie, oder dasjenige, was undurchdringlich iſt, von der Undurchdringlichkeit ſelbſt; den Geiſt, oder das vernünftige Weſen, von der Vernunft, die es beſitzt. Zum andern: was iſt wohl in den Subſtanzen, wie ſie uns zu ſeyn ſcheinen, durchaus beharrlich? Mit Hülfe der Sinne finde ich nichts dergleichen daran. Sehen wir blos auf den allgemeinen Begriff, den wir uns von einem Menſchen, einem Thier, oder andern ſelbſtſtändigen Dingen machen: ſo geſtehe ich zwar, daß gewiſſe Eigenſchaften ihnen immer zukommen, wie z. B. Leben; andre hingegen, als Alter, oder Weisheit können da, oder nicht da ſeyn, ohne daß ſie darum ihrer Natur entſagten. Betrachten wir aber einzelne Thiere, oder Perſonen, die doch die eigentlichen Subſtanzen ausmachen: ſo iſt an ihnen gar nichts Unveränderliches. Die Kräfte des Leibes ſowohl, als der Seele nehmen zu und verſchwinden alle ohne Ausnahme; und wenn ſie ſich nun ſo verlohren haben, ſo iſt alles Suchen umſonſt nach dem beharrlichen Subjekt, das ganz nackt zurückbleiben müßte, nachdem es von al-

len Eigenſchaften, wie von ſeinen Kleidern, entblößt worden.

Gleichwohl iſt es eine ſowohl von ältern, als neuern Philoſophen allgemein angenommene Meinung, daß aus Nichts natürlicherweiſe nichts werden und eben ſo wenig Etwas in Nichts verwandelt werden kann. Man hat immer dafür gehalten, daß, aller Veränderungen ungeachtet, denen die Körper unterworfen ſind, die Menge der Materien im Ganzen immer gleich groß bleibe. Und als man, wie auch Kant anmerkt, einmal einen Philoſophen fragte, wie viel der Rauch wiegt? ſo antwortete er: Wenn man ſo viel, als die Aſche wiegt, vom Gewicht des Holzes abzieht, ſo erfährt man das Gewicht des Rauchs; eine Antwort, die ſich offenbar auf die Vorausſetzung gründet, daß die Materie nicht vergeht. Um ſo mehr muß man ſich wundern, daß ſie bisher noch von niemand iſt bewieſen worden, ob ſie gleich an ſich gar nicht ſo klar und einleuchtend iſt, daß ſie keines Beweiſes bedürfte. Man begnügt ſich in ſolchen Fällen gerne damit, ſich auf den geſunden Menſchenverſtand zu berufen; und ob dieſer gleich nach den Umſtänden gar ſehr verſchieden ſeyn kann: ſo wagt doch niemand ſo leicht, dieſem Grund zu widerſprechen, wenn auch nur, um nicht das Anſehen zu haben, als ob man keinen hätte; oder als ob er nicht geſund wäre. Kant hat unleugbar das große Verdienſt, daß er uns auf dergleichen Mängel in der Philoſophie aufmerkſam gemacht, und indem er überall Beweiſe fordert, andre entweder gezwungen hat die Gründe unſrer Ueberzeu-

gung aufzuſuchen und ſie dadurch genauer zu beſtimmen, oder Meinungen fahren zu laſſen, die nicht bewieſen werden können, wenn ſie gleich noch ſo allgemein angenommen und tiefgewurzelt ſeyn ſollten.

Was den Grundſatz betrift, daß in allen Phänomenen etwas Beharrliches iſt, ſo beweißt ihn Kant auf folgende Art: Alle Veränderungen geſchehen in der Zeit, als der allgemeinen Form für alles, was wir wahrnehmen. Die Zeit ſelbſt leidet hingegen keine Veränderung. Zu der Vorſtellung, die wir uns nothwendig von der Zeit machen, gehört demnach ſowohl Beharrlichkeit, als Veränderung. Nun aber läßt ſich die Zeit ſelbſt nicht empfinden; ſie iſt eine bloße Form ohne Inhalt und Realität. Soll demnach eine Anwendung derſelben in der Erfahrung Statt finden: ſo müſſen die Objekte etwas enthalten, das den beyden Eigenſchaften, welche ſie hat, entſpricht. Es muß folglich an den Gegenſtänden ſowohl etwas Beharrliches, als etwas Veränderliches zu finden ſeyn; letzteres ſind die wirklichen Veränderungen, die wir an ihnen bemerken; erſteres ſind die Subſtanzen. Dieſe ſind alſo beharrlich und unvergänglich.

Kant hat hier, wie überall, nur mit unſern eignen Vorſtellungen und den Objekten, die der Verſtand ſich ſelbſt bildet, zu thun. Iſt es nun richtig, daß dieſe ſich nicht anders, als in der Zeit anſchauen laſſen: ſo müſſen ſie nothwendig auch alle Eigenſchaften der Zeit annehmen, und folglich muß in jenen wie in dieſer ſowohl etwas Beharr-

harrliches, als Veränderliches zu finden ſeyn. Aber dies gilt darum durchaus nicht von den Dingen an ſich, die weder in der Zeit, noch im Raume da ſind. Hier wirft ſich, wie mir ſcheint, die Kantiſche Theorie ſelbſt über den Haufen. Denn nach unſern Sinnen zu urtheilen, iſt alles vergänglich. Alles Reale, wohin ſonderlich Subſtanzen gehören, hat eine Größe, die ſo lange vermindert werden kann, bis ſie ganz verſchwindet. Wo iſt denn nun das Beharrliche in den Dingen? Fortdauer ſollte in den Vorſtellungen, welche die Sinne uns davon geben, etwas von ihrer Form ausmachen, und doch ſollten die nemlichen Sinne nichts Fortdauerndes darin entdecken? Wenn wir verbrannte, oder aufgelößte Körper nach ihrer Auflöſung verfolgen, um zu unterſuchen, ob ſie dadurch etwas von ihren vorigen Beſtandtheilen verlohren haben, oder ob die gleiche Maſſe Materie noch zurück iſt: ſo thun wir das nicht nach Anweiſung der Sinnlichkeit, von der ohne Zweifel ein beträchtlicher Theil verſchwunden iſt, ſondern nach einem Vernunftprincip, das die Täuſchungen der Sinne berichtigt. Dieſes Princip kann daher unmöglich ſelbſt ſeinen Grund in der Sinnlichkeit haben; denn da dieſer ihre Form, die Zeit, nothwendig jede ſinnliche Vorſtellung begleiten muß: ſo müßte man darin ſogleich beydes, das Beharrliche und das Veränderliche entdecken. Wenn das Waſſer z. B. durch die Kraft des Feuers in Dünſte verwandelt wird, und ſich darauf dem Geſicht und allen Sinnen entzieht: ſo müßte dieſelbe Erfahrung, die uns das lehrt, uns auch die fortwährende Subſtanz zeigen, die unter allen Veränderungen die nem-

liche bleibt; welches die Erfahrung doch nicht thut. Wollte man vielleicht antworten, ſie thue es vermittelſt künſtlicher Verſuche, oder Experimente, die Erfahrung und Vernunft am Ende in Uebereinſtimmung bringen; denn indem man die aufſteigenden Dünſte auffängt und wiegt, kann man erfahren, daß kein Theil der Subſtanz wirklich verlohren gegangen? Allein, wer würde wohl an ſolche Verſuche denken, wenn uns nicht die Vernunft, noch ehe die Erfahrung ihre Ausſagen bekräftigt, weiter führte, als die Sinnlichkeit mit Hülfe ihrer Materie und Form zu gehen vermag? Der Grundſatz alſo: daß alle Materie unvergänglich iſt, oder allgemeiner ausgedrückt: daß keine Subſtanz zu Nichts werden kann, muß nothwendig einen andern Grund, als den von Kant angeführten, haben, diejenige Form nemlich unſrer Sinnlichkeit, die uns nicht erlaubt ein Ding anders zu denken, als unter dem Schema der Zeit, wo man, als auf einem veſten und beſtändigen Grund, eine Menge abwechſelnder Scenen gewahr wird.

Ob ich im Stande bin einen ſolchen Beweiß zu finden, darf ich kaum behaupten, ungeachtet es mir vorkommt, als hätte ich einen gefunden. Aber ein Verſuch iſt doch erlaubt, ja vielleicht Pflicht ihn zu machen, wenn man ſich einmal mit ſolchen Unterſuchungen eingelaſſen hat. Ich ſage alſo: Keine Subſtanz kann zu Nichts werden. Um dieſen Satz zu beweiſen, müſſen wir den Begriff Subſtanz etwas näher entwickeln, als vorhin geſchehen iſt. Sie haben gehört, meine Wertheſten! und

vermuthlich eingeräumt, daß wir an den Objekten unmittelbar nichts gewahr werden, als ihre zufälligen Eigenſchaften. Dieſe bemerken wir, jede für ſich, z. B. an einer Kugel Härte, Figur und Bewegung; und jede ſcheint ganz verſchieden zu ſeyn von der andern. Gleichwohl wird man zugleich gewahr, daß wenn die eine fehlt, ſo fällt auch die andre weg. Iſt z. B. nichts hartes, weiches, oder fließendes da: ſo findet auch keine Figur, keine Bewegung ſtatt. Es muß alſo doch ein Band zwiſchen dieſen ſo unähnlichen Eigenſchaften vorhanden ſeyn, etwas, das dieſes verbundene Ganze zu Einem Dinge, Einem Weſen macht. Worin dieſes beſteht, erfahren wir nicht, nennen es aber das Ding ſelbſt, das Selbſtſtändige daran, ſeine Subſtanz, und trennen es ſowohl von den beharrlichen, als veränderlichen Eigenſchaften, die wir ſonſt daran bemerken. Das Weſentliche bey Subſtanzen, und dasjenige, wodurch die eine ſich von der andern unterſcheidet, ſind ihre Kräfte oder Fähigkeiten, entweder gewiſſe Veränderungen hervorzubringen (vires activae, d. i. wirkende Kräfte), oder andrer Einwirkung auf ſich anzunehmen (vires paſſivae, d. i. leidende Kräfte, Receptivität.)

Man hat viel über dieſe Kräfte diſputirt, ob ſie, wie Leibnitz meinte, in einem unaufhörlichen Beſtreben zu wirken beſtehen, oder ob ſie bloße Fähigkeiten ſind, die von fremden Dingen müſſen beſtimmt und unterſtützt werden, wenn ſie eine Wirkung hervorbringen ſollen. Diejenigen, die der erſten Meinung ſind, behaupten, daß wenn ein Körper ruht: ſo beſtrebt er ſich immer in Bewegung

als zu genießen, je mehr je beſſer; verfehlen wir dieſe Abſicht, ſo ſind wir hinlänglich geſtraft: erreichen wir ſie aber, ſo haben wir unſern Lohn erhalten. Iſt aber Pflicht und Rechtſchaffenheit als eine unbedingte Forderung anzuſehen, welche die Vernunft gleichſam von wegen der Gottheit zu thun berechtigt iſt, und dürfen wir dabey nicht einmal fragen, wie viel Nutzen oder Vergnügen ihre Erfüllung uns einbringen werde: ſo iſt es uns doch erlaubt Belohnung zu hoffen, wenigſtens zu fühlen, daß wir ihrer würdig ſind.

Aus dieſem allen ziehe ich den Schluß, daß das Glückſeligkeits-Syſtem, als Grundlage der Moral, nicht beſtehen kann. Die Kürze, der ich mich hier bedienen muß, erlaubt mir nicht dieſen Gegenſtand völlig zu entwickeln. Aber ehe ich dazu übergehe meine eigene und Kants Theorie darüber zu erklären, muß ich erſt etwas über die populäre Philoſophie ſagen, die, ohne die eigentlichen Gründe der Moral zu unterſuchen, ihre Regeln als bekannt vorausſetzt, die Beweggründe dazu aber blos in einem wohlverſtandenen Eigennutz aufſucht. Man läßt es übrigens unentſchieden, worin die Glückſeligkeit eigentlich beſteht, tadelt dabey niemands beſondern Geſchmack oder Denkungsart, ſondern nimmt nur an, es gebe gewiſſe Dinge, welche alle, andre, welche gewiſſe Menſchen um ihrer ſelbſt willen begehren, und ſucht ferner zu beweiſen, jeder Menſch ſey auf dem Weg der Tugend und der Gerechtigkeit am beſten im Stand ſein eignes Ziel zu erreichen.

Was Zeno ehedem von der cyniſchen Philoſophie ſagte, kann, des Unterſchieds in beyden Grundſätzen ungeachtet

geachtet, mit einigem Recht auch auf dieſe angewendet werden, daß ſie nemlich ein Schleichweg zur Tugend ſey. Bis die Vernunft durch Uebung und Nachdenken ſo viel Stärke erhält, daß ſie über die Leidenſchaften herrſchen kann, iſt es gut ihr mit andern Gründen zu Hülfe zu kommen; und unter allen Bundsgenoſſen, die ſie ſich wünſchen kann, iſt gewis der Eigennutz der allerſtärkſte zur Bekriegung der Sinnen. Wenig Menſchen bringen es im ganzen Leben weiter, als daß ſie mit ſeiner Hülfe ſich in den Grenzen der Pflicht erhalten. Der erſte Schritt zur höheren Tugend iſt, daß man es für einen Vortheil anſieht, ihren Befehlen zu gehorchen. Dieſe Folgſamkeit wird nach und nach zur Gewohnheit; ſogar wenn ſich auch kein Nutzen mehr abſehen läßt, richtet man ſich nach den nemlichen Regeln, und thut es mit Vergnügen. Ich bin daher weit entfernt, dieſe Sittenlehre zu tadeln. Es gehört zur moraliſchen Bildung des Menſchen, zur guten Erziehungskunſt, damit anzufangen. Man lehrt die Menſchen zuerſt die Tugend, wie Reichthum und Geld, um ihres Nutzens, und hernach um ihrer ſelbſt willen lieben. Sobald ſie ſich aber die Herrſchaft über alle unſre Handlungen allein anmaßt, leugnet, die Pflicht an ſich habe höhere Gründe, oder dieſelben als leere Spitzfindigkeiten betrachtet, die kein ernſthaftes Nachdenken verdienen: ſo kann ich ihr nicht länger meinen Beyfall geben. Was man thun muß, das muß beſtimmt ausgemacht ſeyn, ehe man Beweggründe dazu vom Eigennutz entlehnt; wenn dieſer aber ſelbſt die Regel abgeben ſollte, was ließe ſich da wohl unbeſtändigeres und ſchwankenderes denken?

Dies mag genug ſeyn von der Natur und Weſen der Subſtanzen, um daraus zu ſchließen, daß ſie nicht vergehen können. Denn geſetzt, es wäre möglich: ſo müßte der Satz, eine Subſtanz kann vergehen, entweder analytiſch, oder ſynthetiſch richtig ſeyn. Im erſten Fall müßte man in dem Begriff von einer Subſtanz einen Grund finden, ihm gedachtes Prädicat beyzulegen, man müßte aus ſeiner Natur und Weſen, oder aus gewiſſen Umſtänden, womit ſein Daſeyn nothwendig verbunden iſt, ſich begreiflich machen können, wie ſein Untergang möglich iſt. Aber von welcher Seite man ſie auch betrachtet, iſt es unmöglich etwas anzugeben, woraus Vernichtung folgen könnte. Denn man halte ſich, an welchen Begriff man will: ſo ſind ſie alle poſitiv, und Exiſtenz ebenfalls; Untergang aber iſt ein negativer Begriff, und folglich von entgegengeſetzter Art, kann alſo aus dem andern nicht hergeleitet werden.

Man könnte zwar hiegegen mit einigem Schein einwenden, daß, da das Reale an den Dingen, wie vorhin gezeigt worden, nach und nach abnehmen kann: ſo muß es auch endlich ganz verſchwinden, und die Subſtanz ſelbſt folglich zu Nichts werden. Dieſer Schluß iſt indeſſen ganz falſch. Denn fürs erſte beruht der Satz von Verminderung ſowohl intenſiver, als extenſiver Größen, lediglich auf dem Zeugniß der Sinne. Dieſe können zwar lehren, was da, oder nicht da zu ſeyn ſcheint, nicht aber was wirklich da, oder verlohren gegangen iſt. Wenn etwas an Umfang und Stärke eine Abnahme leidet, oder

ganz

ganz vor den Sinnen verſchwindet: ſo können wir nicht wiſſen, wo es geblieben iſt. Es kann unter einer andern Geſtalt, an einem andern Ort, in unendlich vielen zerſtreuten Theilen noch immer vorhanden ſeyn, ohne daß man es gewahr wird. Ferner, wenn wir ſagen: eine Kraft verſchwindet; ſo geben wir damit nicht zu verſtehen, daß ſie vernichtet wird. Sondern wie man in der Mathematik diejenigen Größen verſchwindend nennt, die kleiner ſind, als daß ſie ſich angeben laſſen: ſo braucht man auch in der Philoſophie den nemlichen Ausdruck von Dingen, die wegen ihrer Kleinheit nicht mehr empfunden werden können, ohngeachtet ſie gleichwohl noch da ſind. Endlich, in wie fern dieſe Grundkräfte einer Schwächung, oder Abnahme unterworfen ſeyn können, läßt ſich wenigſtens aus Erfahrungsgründen durchaus nicht entſcheiden. Eine ganz unbeſtimmte Kraft, z. B. die Kraft ſich zu bewegen, ſcheint an ſich weder groß, noch klein genannt werden zu können. Aus Gründen, die ich vielleicht in der Folge Gelegenheit finden werde, weiter auszuführen, ſcheint es mir klar, daß alle Grade von Schwäche und Stärke in den Kräften, die wir kennen, blos aus den verſchiedenen Verbindungen der uns unbekannten Grundkräfte entſtehen, ohne daß ſie deswegen ſelbſt weder wachſen, noch abnehmen. Dieſer Satz, den ich hier anticipire, iſt von überaus großer Wichtigkeit, und eben ſo tröſtlich, als derjenige niederſchlagend war, daß alles Sinnliche verſchwindet. Da nun weder im Begriff von Subſtanz, noch in ſeiner eignen Natur und Weſen etwas iſt, das die Möglichkeit ſeiner Vernichtung beweißt, wohl aber das

ſie müßten denn die Abſicht haben ihr eignes Werk zu zerſtöhren. Man mag es übrigens ausdrücken wie man will, ſo wird der Sinn immer deutlich genug ſeyn, wenn man auf jenen Grund Rückſicht nimmt. Ich möchte zum oberſten Princip der Sittlichkeit folgenden Satz vorſchlagen: Suche durch deine Handlung alle Weſen zu der vollkommenſten Einheit und Harmonie zu bringen, die zu erhalten möglich iſt.

Die Anwendung dieſes Princips erfordert, wie alle dergleichen, eine Menge beſonderer Regeln, die aus der Betrachtung der menſchlichen Natur und andrer Dinge, die damit in Verbindung ſtehen, herzuleiten ſind. Die Urtheilskraft bedarf hiebey, wie in allen praktiſchen Fällen der Handleitung des Unterrichts und des Nachdenkens. Das Princip ſelbſt aber hat, wie mir dünkt, allen den Umfang und die Deutlichkeit, die man verlangen kann.

Ich ſollte nun zur Erklärung der Kantiſchen Gründe der Sittenlehre ſchreiten. Da aber der Gegenſtand weitläuftig iſt, und ich mir es bisher zur Regel gemacht habe, keine Materie, die man mit einemmal zu überſehen in Stand geſetzt werden muß, zu theilen: ſo bin ich genöthigt die Ausführung deſſelben bis zum nächſten mal zu verſchieben. Für diesmal will ich mit einer Anmerkung ſchließen, die, wie ich glaube, theils zur Beſtättigung des Vorhergehenden, theils als eine Art Einleitung in das Folgende dienen kann.

Wenn

Wenn man die Handlungen der Menſchen von dem gewöhnlichen Standpunkt aus betrachtet, geräth man leicht auf die Meinung, die vornehmſten, ja vielleicht einzigen Triebfedern unſrer Natur ſeyen Neigung, Leidenſchaft und Eigennutz. Die Perſonen, deren Verhältniſſe im Leben ihnen die beſte Gelegenheit zur Menſchenkenntniß verſchaffen, neigen auch gemeiniglich auf dieſe Seite. Gelehrte hingegen, die nach jener ihrem Vorgeben, die Menſchen faſt nur aus Büchern, und nur wenig aus Erfahrung kennen, ſind ſehr oft andrer Gedanken. Nicht eben weil ich mich eher zu der letztern als zur erſtern Klaſſe zählen könnte, werfe ich hier dieſe Frage auf, ſondern weil ich die Sache ſelbſt, ob nemlich wahre Menſchenkenntniß mehr durch ausgebreiteten Umgang mit andern, als durch gründliche Erforſchung ſeines eignen Herzens erlangt werde? für werth halte unterſucht zu werden. Das eigne Herz liegt wenigſtens jedem offen da; was andre zu ihren Handlungen bewegt, läßt ſich mehrentheils nur durch Vergleichung mit ſich ſelbſt abnehmen. Je mehr unſre Aufmerkſamkeit durch Reiſen, Geſchäfte, und unzählige andre ſich der Betrachtung aufdringende Gegenſtände zerſtreut wird, je weniger kann ſie ſich in den Mittelpunkt zuſammenziehen, von welchem dieſe Kenntniß doch ausgehen und wohin ſie nothwendig wieder zurückkommen muß. Wer mit Hülfe der Anatomie und Phyſiologie nur ein einziges Thier unterſucht hat, deſſen Lebensart ihm übrigens wohl bekannt war, müßte doch, ſollte ich denken, die animaliſche Natur, inſofern wenigſtens der Körperbau einen Aufſchluß darüber geben kann, weit beſſer kennen, als ein andrer, der ihrer viele nur äußer-

ſern Vorſtellungen eine Folge wahr; allein es iſt noch nicht erweißlich, daß in den Gegenſtänden, die ihnen entſprechen, die nemliche Ordnung ſtatt findet. Betrachte ich z. B. ein Haus, oder einen andern weitläuftigen Gegenſtand: ſo ſtelle ich mir freylich einen Theil nach dem andern vor, weil ich ſie nicht alle auf einmal überſchauen kann. Gleichwohl ſind ſie alle auf einmal da. Die Ordnung, der ich mich bediene, indem ich jeden Theil für ſich betrachte, iſt überdem ganz willkührlich; ich kann von oben, ich kann von unten, ich kann, von welcher Seite ich will, anfangen; im Objekt ſelbſt iſt nichts, das die Folge und Ordnung nothwendig beſtimmt. Es ſind aber doch nicht unſre Vorſtellungen allein, die in der Zeit da ſind; die Gegenſtände, an die wir denken, haben dieſelbe Form. Es muß alſo in ihnen etwas vorhanden ſeyn, welches beſtimmt, was für das erſte, mittelſte, oder letzte anzuſehen iſt; und was dieſes beſtimmt, kann nichts anders, als eine gewiſſe Regel, oder eine nothwendige Bedingung ſeyn, die in dem erſten enthalten iſt, ohne welches das zweyte und alles folgende nicht entſtehen könnte. Wenn ein Schiff z. B. vom Strohme getrieben wird: ſo kann ich mir die Bewegung des Schiffes ſehr gut vorſtellen, ehe ich mir den Strohm denke. Aber im Objekt ſelbſt iſt es mir nicht möglich die Ordnung dergeſtalt umzukehren, daß ich glauben ſollte, das Schiff wäre zuerſt in Bewegung gekommen, und das Waſſer hernach. So oft wir daher in den Dingen ſelbſt eine Folge von Veränderungen gewahr werden, gründet ſich dieſe immer auf eine Regel, die da zeigt, warum das eine nothwendig als vorhergehend, das an-

dere

dere als nachfolgend muß angeſehen werden. So z. B. ob wir gleich oft den Rauch bemerken, ehe wir die Flamme ſelbſt ſehen, können wir uns doch nicht vorſtellen, daß die Flamme im Objekt ſelbſt erſt hintennach kommt. Nun iſt dieſe Regel gerade das, was den Begriff Urſache ausmacht. Folglich ſtehen alle Veränderungen in ſo einem Verhältniß zu einander, wie Urſache und Wirkung. Ferner iſt alles, was geſchieht, nur Veränderung, neue Zuſtände, in welche das nemliche Ding kommt, nach dem es vorher in einem andern geweſen iſt; denn blos durch Vergleichung zwiſchen dem Gegenwärtigen und Vergangenen iſt es möglich zu entdecken was geſchieht. Daß ein Ding aus Nichts entſteht, iſt kein möglicher Gegenſtand für die Erfahrung, weil dieſe blos lehren kann was da iſt, oder war, nicht aber was nicht war. Was von Veränderungen gilt, das gilt daher überhaupt von allen geſchehenen Dingen. Alles, was geſchieht, hat folglich eine Urſache.

Ich will mich bey dieſem Beweiße auf zwey Anmerkungen einſchränken: 1) Erinnert Kant ſelbſt, daß Urſache und Wirkung oft, ja, wie er ſehr richtig bemerkt, eigentlich geſprochen immer gleich zeitig ſind. Daß die Wirkung zuweilen erſt lange hernach wahrgenommen wird, kommt blos daher, weil jede Urſache nur nach und nach wirkt, und die erſten Aeußerungen zu ſchwach ſind, um den Beobachter zu afficiren. So muß die Sonne erſt einige Zeit die Erde beſchienen haben, ehe die Wärme kann empfunden und die Dünſte der Nacht zerſtreut werden,

den. Allein hierauf antwortet er: es komme hier blos auf die Ordnung, nicht aber auf den Verlauf der Zeit an. Zwiſchen Urſache und Wirkung iſt zwar keine Zeit verlaufen; gleichwohl findet in dem Vorhergehenden und Nachfolgenden eine beſtimmte Ordnung Statt, die da macht, daß ſie nicht willkührlich können verwechſelt werden. Dieſe Ordnung gehört demnach, wenn von Objekten in der Zeit die Rede iſt, eben ſo weſentlich dazu, als Beharrlichkeit und Veränderung. Ueberhaupt unterſcheidet Kant oft zwiſchen dem, was in der Zeit objektiv und was ſubjektiv da iſt. Subjektiv ſind nur unſre Vorſtellungen, objektiv die Gegenſtände unſrer Vorſtellungen darin da. — Als Form der Sinnlichkeit und inſonderheit des innern Sinns, kann die Zeit gleichwohl keine andren Beſtimmungen oder Eigenſchaften haben, als die ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt; dieſe aber haben, nach Kant, keine beſtimmte Ordnung. In ſofern alſo eine ſolche Ordnung in der Zeit beſtimmt iſt, kann ſie keine bloße Form in unſrer Sinnlichkeit ſeyn.

Dieſes wird noch deutlicher werden durch die zweyte Anmerkung, die ich verſprach. Wäre das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung blos auf eine gewiſſe nothwendige Ordnung in der Zeit gegründet: ſo müßte die Regel, welche dieſes Verhältniß beſtimmt, und zeigt, was vorangehen und was nachfolgen muß, auch im Begriff von der Zeit ſelbſt liegen. Die uns eingeprägte Form von der Zeit müßte zugleich die nothwendige Be-

dingung enthalten, nach welcher jedes Ding entweder als vorhergehend, oder nachfolgend zu betrachten iſt, ohne daß man ſie erſt in der Erfahrung zu ſuchen brauchte. Wenn ein Schiff vom Strom getrieben wird: ſo iſt in meiner Vorſtellung von Zeitordnung nicht das geringſte, das mir zeigen könnte, welche unter den zwey Dingen, Schiff und Strohm, ich für, Urſache, oder Wirkung anſehen ſoll. Erſt wenn ich bedenke, daß der Strohm von ſelbſt, ohne das Schiff geht, dieſes hingegen ſtille liegt, wenn es nicht von etwas andern bewegt wird, kann ich begreifen, daß jener die Urſache, das Schwimmen des Schiffes aber die Wirkung iſt. Der Begriff von Urſache und Wirkung beruht folglich nicht auf einer nothwendigen Zeitordnung, oder richtiger, in der Zeit ſelbſt iſt keine beſtimmte Regel oder Ordnung, woraus das Verhältniß oder die Ordnung der Urſachen und Wirkungen herzuleiten wäre. Es iſt gar nicht einmal nöthig die Begriffe von Urſache und Zeit mit einander zu vermengen. Erſterer kann, wie wir in der Folge hören werden, ſehr wohl erklärt werden, ohne daß man weder an Zeit noch Ordnung dabey zu denken braucht, ohngeachtet dieſe freylich damit verwandt ſind. Der Begriff Urſache, ſo wie der Beweiß für den Satz, daß alle Veränderungen eine Urſache haben, muß daher von andern Gründen hergeleitet werden.

Soweit von der Kantiſchen Theorie. Erlauben Sie nun, meine Wertheſten! daß ich kürzlich meine eigene entwickele. Als Tycho Brahe den neuen Stern in

in der Kaſſiopea entdeckte, der hernach verſchwand, konnte weder er, noch ein andrer Aſtronom ſich (zu glauben) überreden, daß er vorher nicht exiſtirt hätte. Man wollte ihn lieber für einen an ſich dunkeln Körper halten, der bald erleuchtet, bald verdunkelt würde, bald für einen Himmelskörper, deſſen eine Seite vielleicht dunkel wäre, und der auf die Art zu verſchwinden ſchiene, oder für einen herumwandernden Planeten, oder auch Kometen. Eine Schöpfung aus nichts wollte die Vernunft weder in dieſem, noch in irgend einem andern Fall annehmen, wenn ſie nicht daran zu glauben gezwungen wurde. Liegt denn in unſerm Begriff von Kraft oder Urſache nicht auch der Begriff von Hervorbringung der Subſtanzen ſelbſt, in welchen Veränderungen vorgehen? So muß es ohne Zweifel nicht ſeyn. Der menſchliche Verſtand hat ſich immer mit Macht dieſer Meinung widerſetzt. Wie uneinig die griechiſchen Philoſophen übrigens waren: ſo nahmen ſie doch, wie Mosheim in ſeinen Anmerkungen zu Cudworths Buch, Syſtema intellectuale, gezeigt hat, alle den Grundſatz für unleugbar an, daß aus Nichts nichts werden könne, und folglich, daß die Hervorbringung von Subſtanzen die Grenzen jeder Kraft überſchreite.

Indeſſen iſt der Begriff von Urſache und Kraft bisher noch nicht ſo deutlich entwickelt geweſen, daß er nicht dann und wann Widerſpruch von Leuten gefunden hätte, die mit dem Schwerdt des Glaubens alle Knoten entzwey hauen, die nur Stahl und Eiſen zu durchdringen

Begriffe mit den theoretiſchen verbunden ſind, oder doch wenigſtens damit beſtehen können. Dieſes Letzte iſt ihre ſchwerſte Arbeit, und führt ſie endlich zu jenen Grenzen, die ſie nicht einmal durch Muthmaßung überſchreiten darf.

Ob es gleich an ſich leichter iſt, und die Materie auch auf die Art von Kant abgehandelt worden, daß er mit dieſer Frage ſeine Unterſuchungen endigt: ſo wähle ich doch um der Kürze willen lieber die umgekehrte Ordnung, und das um ſo mehr, da der Zuſammenhang zwiſchen den Grundſätzen der praktiſchen und theoretiſchen Vernunft dadurch jedem um ſo eher in die Augen fallen wird.

Was alſo die Möglichkeit moraliſcher Geſetze ſelbſt angeht, die, wie wir hören werden, von einer ganz andern Beſchaffenheit ſind, wie andre Geſetze der Natur: ſo ſtellt Kant die Sache auf folgende Art vor: Der Menſch kann als ein doppeltes Weſen betrachtet werden, nemlich theils als Phänomen oder Erfahrungs-Gegenſtand, der nach eben den Begriffen, wie alles was wir ſonſt durch die Sinne empfinden, erkannt und beurtheilt wird. In ſo fern nun iſt er den Geſetzen der Natur und der Nothwendigkeit unterworfen. Er gehört mit zu jener Kette, deren Glieder ſo an einander hängen, daß das eine ſich nie ohne das andre bewegen kann. Unſre Handlungen, ihre Gründe mögen innerlich oder äußerlich ſeyn, ſind doch nicht frey. So wie mechaniſche Geſetze die Bewegung der Körper beſtimmen: ſo giebt es auch einen

Doch der einleuchtendſte Beweis gegen die Möglichkeit der Hervorbringung von Subſtanzen iſt folgender. Daß etwas Urſache und ein anderes Wirkung ſey, ſchlieſſen wir, wie in einer der vorigen Vorleſungen bewieſen worden, nicht blos daraus, weil das eine immer vorhergeht, ehe das andre nachkommt, ſondern hauptſächlich aus der Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung, die zwiſchen beyden Statt findet. Z. B. daß ein Körper den andern bewegt, ſieht man aus dem Verhältniß, worin die Größe und Geſchwindigkeit des bewegten Körpers zu demjenigen ſteht, der bewegt wird. Nun werden alle Wirkungen durch Handlung hervorgebracht. Indem eine Subſtanz ſelbſt verändert wird, bringt ſie bey der andern Veränderungen hervor. Dies alles iſt nun ganz begreiflich. Wie aber eine bloſſe Handlung nicht allein eine weit größere Veränderung (als wenn etwa eine kleine Kugel einer viel größern eine ſtärkere Bewegung mittheilte, als ſie ſelbſt hat) und von ganz verſchiedener Art, ſondern ſogar etwas, das keine bloſſe Veränderung, nemlich eine neue Subſtanz iſt, hervorbringen kann, das iſt unbegreiflich und unmöglich; denn es ſtreitet wider den erſten Begriff, den wir uns von Urſache und Wirkung aus der Verhältnißähnlichkeit machen, die zwiſchen beyden Statt findet.

Wollte man vielleicht die Einwendung machen, daß Veränderungen gleichwohl aus Nichts hervorgebracht werden, ſo antworte ich: Veränderungen geſchehen durch Vereinigung, oder Abſonderung mehrerer Kräfte,

und

und ſind bloße Beſtimmungen dieſer Kräfte, wodurch das Reale daran weder vermehrt, noch vermindert wird. Wenn z. B. ein Körper in Bewegung geſetzt wird: ſo wird dadurch ſeine Kraft ſich zu bewegen weder größer, noch kleiner; denn eben ſo viel, als ſein Vermögen in einer Linie fortzugehen durch den erhaltenen Stoß verſtärkt wird, verliert er wieder an Kraft ſich nach entgegengeſetzten Richtungen zu bewegen. Wird ſeine Bewegung ſchwächer, ſo bedarf es um ſo weniger Kraft, ihm eine andre Richtung zu geben; wenn er endlich ruht, ſo iſt alles wieder im Gleichgewicht. Auf gleiche Art verhält es ſich auch mit den Veränderungen andrer Subſtanzen oder Kräfte. Wir müſſen daher in philoſophiſchen Materien unſern Begriff von Urſache dergeſtalt einſchränken, daß Hervorbringung aus Nichts gar nicht mit darin begriffen werde. Urſache iſt demnach dasjenige, wodurch Subſtanzen blos verändert werden.

Um dieſen Begriff deſto beſſer entwickeln zu können, müſſen wir vorher unterſuchen, was man unter Grund verſtehe. I. Wenn zwey Begriffe, z. B. Subjekt und Prädikat in einem Satz mit einander verbunden werden: ſo fordert man immer einen Grund zu dieſer Verbindung. Sogar diejenigen, welche leugnen, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, zweifeln doch gar nicht daran, daß jeder Satz einen Grund haben müſſe; ja ſie bezweifeln den eben angeführten, gerade darum, weil ſie ſeine Gründe unzulänglich finden. Was von Sätzen gilt, das gilt zugleich von allem, was ſonſt verbunden ſeyn kann;

haftet, ſondern ganz rein und mit den Formen der Sinnlichkeit untermiſcht iſt: ſo hat er auch nichts mit der Nothwendigkeit der Naturgeſetze, die zugleich Zeitgeſetze ſind, zu thun. Ein ſolcher Begrif aber iſt die praktiſche Vernunft oder der vernünftige Wille. Der Beweiß für ihr Daſeyn ſind grade die Regeln und Vorſchriften, die ſie uns, trotz alles phyſiſchen Zwangs zum Gegentheil zu befolgen beſiehlt.

Wir denken uns dieſen Willen als ein Vermögen nach Principien, d. i. objektiv-gültigen Geſetzen zu handeln. Wenn wir uns vom Inſtinkt, von Luſt oder Abſcheu treiben laſſen: ſo befolgen wir zwar auch Regeln, oder noch allgemeinere Grundſätze; allein dieſe können höchſtens für Menſchen oder ſolche Weſen gelten, die gleiche Neigungen mit uns haben. Daß die Gegenſtände, die ſie erregen, an ſich einen unabhängigen Werth haben, daß ſie mit jeder vernünftigen Natur eben ſo wie mit der unſrigen übereinſtimmend ſeyn ſollten, läßt ſich keinesweges beweiſen. So laſſen ſich aus unſrer Neigung zu ſolchen Dingen, die die Sinnen kitzeln, zwar gewiſſe Regeln herleiten, wie man zu handeln hat. Eben ſo kann aus dem Verhältniß, welche die Neigungen zu einander haben, die Klugheit gewiſſe Vorſchriften abſtrahiren, wornach ſie ihre Wahl unter den mannigfaltigen Genüſſen beſtimmt. Allein man gebe uns andre Organe als wir haben, man nehme an, der Eindruck, den die Dinge auf unſre Sinne machen, wäre nicht mehr derſelbe: ſo müſſen wir auch nothwendig andre Regeln unſers Verhaltens annehmen. So kann man in der Jugend und in geſunden Tagen ohne

Gefahr

Gefahr Vorſichtsregeln übertreten, die in Krankheiten und im Alter nothwendig ſind. Unſre ſinnliche Natur giebt keine Regel von ſo weitläuftigem Umfang, daß ſie ein allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen abgeben, oder daß unſer eigner Wille, wenn er vernünftig handelt, ihr in jedem Fall folgen könnte. Ohne Zweifel giebt es kein Geſetz von allgemeinerem Umfang als das, glücklich zu werden. Allein, ob gleich das Wort und der dadurch bezeichnete Begrif, auf alle anwendbar zu ſeyn ſcheint: ſo iſt doch dasjenige, was die individuelle Glückſeligkeit jeder Perſon ausmacht, ſo verſchieden von der Materie zu andrer Glückſeligkeit, als Karakter, Geſchmack und Neigung zu ſeyn pflegen. Es iſt daher unmöglich aus dieſem Grundſatz ſolche Regeln herzuleiten, denen alle Menſchen ohne Unterſchied nachleben ſollten, und doch ſind nur ſolche objektiv-gültig.

Es iſt ein allgemein angenommener Lehrſatz, daß der Wille nichts begehrt, als mit Hinſicht auf das darin enthaltene Gute, und nichts verabſcheut als mit Hinſicht auf das darin enthaltene Böſe. Allein, was iſt denn nun an ſich bös und gut? Stehen dieſe Begriffe immer im Verhältniß entweder zu einer gewiſſen Luſt oder Abſcheu, oder zu einem gewiſſen Zweck, welcher macht, daß wir die Dinge bald als nützlich bald als ſchädlich und in ſo fern als gut oder bös betrachten? Iſt letzteres, ſo giebt es nichts abſolut gutes oder böſes; iſt hingegen erſteres, ſo kann es weder in der Sinnlichkeit geſucht werden, noch im Verſtand, der die Vorſtellungen jener nur ordnet, ſondern in der praktiſchen Vernunft, d. i. in dem vernünfti-

Hieraus leitet nun Kant einen andern Grundſatz her, der unter dem Namen lex continuationis, d. i. Geſetz, oder Regel des ſteten und ununterbrochenen Fortſchreitens, bekannt iſt, und ſo ausgedrückt wird: Alle Veränderungen geſchehen nach und nach, oder: die Natur macht keinen Sprung. Jede Wirkung muß vorbereitet ſeyn; nichts Großes geſchieht plötzlich oder aufeinmal. Ich will Ihnen mit dem Kantiſchen Beweiß dieſes Satzes nicht beſchwerlich fallen, da er mir mehr ſpitzfindig, als gründlich vorkommt, und nur wenig Einfluß auf andre wichtige Materien hat, die in der Folge abzuhandeln ſind. Die Sache ſelbſt iſt theils durch die Erfahrung hinlänglich entſchieden, theils folgt es aus dem Begriff von einer Wirkung, daß ſie ſich immer verhalten muß, wie ihre Urſache, und aus der Natur der Dinge, daß ſie nicht anders oder größer ſeyn kann, als jene, nemlich die Natur der Dinge, zuläßt oder anzunehmen im Stande iſt. So kann der ſtärkſte Grad der Kälte im Waſſer keine größere Veränderung hervorbringen, als ein geringerer, der es gerade zum Gefrieren bringt. Da nun alle natürlichen Urſachen entweder ſelbſt eingeſchränkt ſind, und folglich nach und nach wirken müſſen, oder mit ſolchen Weſen zu thun haben, die nicht im Stande ſind ihre ganze Einwirkung anzunehmen: ſo müſſen die großen Veränderungen lange im Voraus vorbereitet werden, und erfordern, alle mehr, oder weniger Zeit.

Was giebt denn nun dem guten Willen einen ſo groſſen Vorzug vor allen andern Dingen? Nichts als weil die Grundſätze, wornach er handelt, ihre Feſtigkeit in ſich ſelbſt haben, oder weil ſie unbedingt nothwendig ſind. Kant nennt ſie praktiſche Geſetze; ſie haben objektive Gültigkeit; Maximen gelten hingegen nur für die Subjekte oder Perſonen, welche ſie ſich zur Richtſchnur wählen. Ein allgemeines Geſetz läßt ſich auch als beſondre Vorſchrift eines jeden einzelnen brauchen; inſofern wird jenes zugleich zur Maxime; hingegen ſind Maximen nicht immer, und können oft nicht einmal allgemeine Geſetze ſeyn. Um dazu tauglich zu ſeyn, fordert Kant, daß ſie durchaus keinen Gegenſtand haben dürfen, den Menſchen aus natürlicher Neigung begehren können. Denn alle ſolche Geſetze ſind unbeſtändig; ihre Güte beruht auf etwas fremden, nicht auf ihnen ſelbſt. Alle Materie, die den Inhalt eines Geſetzes ausmacht, muß weg und nichts zurückbleiben als ſeine bloße Form, welches ſeine Regelmäßigkeit oder Tauglichkeit iſt, das zu ſeyn, was es ſoll. Hieraus ſchließt er, daß der oberſte praktiſche Grundſatz folgender ſeyn müſſe: Handle nicht nach einer Maxime, die nicht als allgemeines Geſetz für alle dienen könnte. Ich drücke ihn hier auf eine Art aus, die meines Erachtens, am wenigſten Misverſtand unterworfen iſt. Poſitiv oder gradezu gebietend kann er auch ſo ausgedrückt werden: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip in einer allgemeinen Geſetzgebung gelten kann.

Daß dieſe Regel nicht an ſich richtig ſey, daran läßt ſich wohl kaum zweifeln. Sie iſt von größerm Umfang, wie die allgemein bekannte: Thue nicht an andern, was du nicht willſt, daß dir ſelbſt geſchehe. Denn da ſie blos verbietet, ſo können die poſitiven Pflichten, die wir ſowohl andern als uns ſelbſt ſchuldig ſind, daraus nicht erkannt werden; und zudem ſetzt ſie Selbſtliebe als Regel für alle Pflichten veſt, wogegen viele Einwendungen können gemacht werden. Auch gegen den Kantiſchen Grundſatz fehlt es daran nicht. Kürzlich hat Prof. Gamborg in ſeiner Abhandlung von der Pflicht manches erinnert, das erwogen zu werden verdient. Doch gemeiniglich laſſen ſich alle ſolche Schwierigkeiten gegen allgemeine Vernunft-Principien heben, ſobald ihr Sinn näher beſtimmt wird. Das eine hilft überdies das andre aufklären; und im Grunde ſind, meiner Meinung nach, doch alle diejenigen Philoſophen einig, die ihre moraliſchen Vorſchriften von der reinen Vernunft herleiten, ohne darnach zu fragen, was mit unſern Begierden übereinſtimmt oder nicht. Das Kantiſche Princip kann ſo wenig wie andre die übrigen entbehren, ja, wenn ich ſagen ſoll was ich denke, ſo ſcheint es eher einen Probierſtein abgeben zu können, wornach praktiſche Geſetze ſich beurtheilen laſſen, als daß es ſelbſt das höchſte Geſetz ſeyn ſollte, worunter alle andre Regeln unſers Betragens begriffen wären. Denn wenn wir einem ſolchen Princip nachſpüren, iſt da nicht die Frage oder das Problem, das aufgelößt werden ſoll, eigentlich dies: einen oberſten allgemein gültigen Grundſatz zu finden, und wenn uns nun Kant antwortet:

tet: Handle nach keinem ſolchen, der ſeinem eignen Inhalt nach nicht allgemeine Regel ſeyn könnte oder dazu tauglich wäre: ſo iſt dieſe Antwort unbefriedigend, und führt uns nicht weiter als wir vorhin waren. Ich nahm mir daher das vorigemal die Freyheit ein andres Princip vorzuſchlagen, das, wie ich glaube alles hat, was Kant mit Recht davon fordert, und ich leitete es von ſolchen Quellen her, deren Lauterkeit er nicht leugnet.

Er ſcheint auch ſelbſt dieſen Mangel gefühlt zu haben, und hat ihm daher durch ein andres Princip abzuhelfen geſucht, welches mehr gradezu erklärt, was man in ſeinem Betragen zu vermeiden oder zu beobachten hat. Dieſes leitet er aus dem erſten auf folgende Art her: Der vernünftige Wille iſt im Gebieten abſolut und kategoriſch; ſeine Vorſchriften fordern Gehorſam um ihrer ſelbſt willen, ohne Hinſicht auf einen andern Zweck, der dadurch zu erreichen ſteht: er iſt demnach ſelbſt Zweck, und der Menſch folglich zugleich mit, der dieſen Willen mit allen andern vernünftigen Weſen gemein hat. Hieraus fließt nun folgender Grundſatz: Handle ſo, daß du ſowohl in deiner als jedes andern Perſon, den Menſchen (ich verſtehe darunter zugleich alle andre vernünftige Weſen) immer auch als Zweck, niemals nur als Mittel brauchſt oder betrachteſt. Man braucht ſich ſelbſt blos als Mittel, wenn man alles, was man ſonſt beſitzt, ſogar Vernunft und Willen, zur Befriedigung gewiſſer Lüſte anwendet; wenn man um einigen Leiden und Sorgen zu entgehen, ſich ſelbſt das Le-

Achte Vorleſung.

Wie der Wanderer nach einer langen und beſchwerlichen Gebirgsreiſe ſich erleichtert fühlet, wenn er auf dem Rücken des Berges den Weg etwas ebener findet, wie öde und unwirthbar die Gegend auch übrigens ſeyn mag: ſo können auch Sie, meine Wertheſten! ſich nunmehr freuen, die größten Schwierigkeiten in der Kantiſchen Philoſophie überſtanden zu haben. Denn ob uns gleich in der Lehre von den Kategorien noch ein, und vielleicht der unfruchtbarſte Theil übrig iſt, ſo iſt er doch leicht zu faſſen. Wir haben es nemlich mit den verſchiedenen Arten zu thun, wie ein Ding ſeyn, oder nicht ſeyn kann. Dieſe ſind: Möglichkeit, Daſeyn (Exiſtenz) und Nothwendigkeit, und werden unter die vierte und letzte Hauptkategorie begriffen. Wir ſahen uns das letztemal genöthigt, lange und ermüdende Beweiſe für die wichtigen Grundſätze zu führen, daß keine Subſtanz entſtehen, oder untergehn könne, und daß alle Veränderungen eine Urſache haben. Mit den Kantiſchen Beweiſen konnten wir uns nicht begnügen, da ſie uns theils unbefriedigend vorkamen, theils die Richtigkeit dieſer Sätze nur in die Grenzen der Erfahrung einſchränkten, oder mit andern Worten, zeigten, warum ſie uns richtig ſcheinen müſſen, ungeachtet ſie ſich auf wirkliche Gegenſtände oder Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind,

ganz

ganz und gar nicht anwenden ließen. Heute hingegen haben wir nur etliche Begriffe zu erläutern, die Kant nach meinen Gedanken wirklich mehr verdunkelt, als aufgeklärt hat. Doch wird es nicht ſchwer ſeyn, das Dunkel, worin er ſie hüllt, zu vertreiben; und der geſunde Menſchenverſtand wird hier um ſo viel eher über die Zauberkünſte des Syſtems ſiegen, da ihre Kraft durch die Entdeckungen, die wir in ſchwereren Fällen gemacht haben, ſchon merklich geſchwächt iſt.

Insgemein verſteht man unter möglich, was ſich weder ſelbſt widerſpricht, noch andern Dingen, die ſchon wirklich ſind, entgegen ſtreitet. Enthält ein Ding ſelbſt in dem Begrif, den wir uns davon machen, einen Widerſpruch: ſo nennen wir es abſolut unmöglich, z. B. ein böſer Gott; denn da Gott das vollkommenſte Weſen bedeutet, ſo kann bey ihm kein Böſes Statt finden, — oder eine Figur, die keinen Raum einnimmt. Können hingegen die Eigenſchaften, die wir den Dingen beylegen, ganz wohl mit einander beſtehen, ſtreiten aber doch mit dem, was die Erfahrung lehrt: ſo iſt es eine bedingte Unmöglichkeit, nemlich, vermöge ihres Zuſammenhangs mit andern Weſen und zufälligen Umſtänden. So hinderte uns z. B. nichts, uns eine Maſchine vorzuſtellen, die ſich ſelbſt in immerwährender Bewegung erhält; die Natur ſelbſt giebt uns in den himmliſchen und andern Körpern, Beyſpiele davon. Aber in jedem Kunſtwerk von der Art wird theils das Reiben der Theile, woraus es zuſammengeſetzt iſt, theils der Widerſtand der Luft die Ausführung unmöglich machen.

Aus

keinen widrigen Trieben zu ſtreiten hätte. Nun aber iſt der Menſch, wie Haller ſagt, von ſehr ungleichartigem Stof zuſammengeſetzt, ein zweydeutig Mittelding vom Engel und vom Vieh, halb Phänomen, halb wirkliches Weſen; ſein beſter Theil in Nebel gehüllt, und ſich ſelbſt beynahe unbekannt; der Preiß, um den zwey durchaus unvereinbare Mächte Krieg führen, und dieſe ſind keine geringeren als Himmel und Erde. Wir haben Luſt zu jenem Geſetz Gottes und der Vernunft nach dem inwendigen Menſchen; aber wir ſehen ein andres Geſetz, geſchrieben in unſern Gliedern, das wider das Geſetz des Geiſtes ſtreitet und oft den Sieg über ihn erhält. Wie unglücklich ſind wir ſelbſt alsdenn, wenn das andre triumphirt; unſer Innerſtes wird zerriſſen und gleichſam zerſprengt. Die Tugend ſelbſt, welche der gute Wille iſt, im Kampf mit überwundnen Laſtern, läßt oft tiefe Wunden zurück, die ſie nur ſpät zu heilen vermag.

Wo ſind denn nun, möchte man wohl fragen, die Waffen, womit ſie gleichwohl beſtehen kann, während ſowohl Hoffnung und Furcht, als gegenwärtige Neigung und Leidenſchaft auf der andern Seite ſtehen? Es giebt keine andern, als diejenigen Vernunftgründe, die unbedingten Gehorſam fordern, und deren Gültigkeit man genöthigt wird anzuerkennen, wenn uns gleich die Sinnlichkeit oft hinreißt ihnen zuwider zu handeln. Daß der Gläubiger ein Recht hat das ſeine zurückzufordern, kann man nicht umhin zu geſtehen, ob man gleich vielleicht weder Willens noch im Stand iſt zu bezahlen. Alle moraliſche Geſetze ſchlie-

wieder zu blühendem Wohlſtand erheben könne, ihm zwar einen augenblicklichen Troſt einflößen; allein er betrachtet ſchwerlich dieſe Hofnung anders, als eine Viſion und Träume eines Wachenden. Der weiſe Regent und Geſetzgeber hingegen freut ſich mit Recht, wenn er Sitten und Anordnungen, wie der Landmann, wenn er Bäume gepflanzt hat, deren Früchte er ſelbſt nicht genießen wird, weil die Möglichkeit, daß die Nachkommen dadurch gedeihen und glücklich werden können, real iſt; denn der Grund dazu iſt gelegt, und die Wirkungen der bereits vorhandenen Urſachen müſſen doch einmal an den Tag kommen. Dieſe Erklärung der realen Möglichkeit ſcheint mir ziemlich befriedigend. So muß ſie Kant nicht vorkommen, der hier wieder ganz von den gemeinen Vorſtellungen abweicht. Nach ihm iſt blos das möglich, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, d. i. mit den Formen und Begriffen übereinſtimmt, unter welchen die Gegenſtände allein von einem menſchlichen Verſtand ſich denken laſſen. Wir haben gehört, daß dieſe fürs erſte Zeit und Raum, und dann die Kategorien ſind, unter welche jeder Gegenſtand gehört. Dieſer Erklärung zufolge wäre alſo nichts möglich, als was erſtlich in Zeit und Raum exiſtirt, zum andern, was Subſtanz, oder Eigenſchaft, Urſache, oder Wirkung u. ſ. w. iſt. Kant will damit jedoch keineswegs behaupten, daß das Gegentheil unmöglich iſt. Er leugnet nicht, daß ein anderer, als der menſchliche Verſtand, ſich vielleicht die Sache auf eine andere Art vorſtellen kann, daß es Weſen geben kann, die keine Sinnlichkeit haben, und folglich auch keine Vorſtellung von Zeit und Raum; aber

eben

wie er will. Bauen wir z. B. unſern Verſtand an, erweitern wir unſre Kenntniſſe um Glück in der Welt zu machen: ſo kann es uns keineswegs gleichgültig ſeyn, ob wir dieſes Ziel erreichen; aber dann iſt auch das Gebot, das wir befolgen, nicht kategoriſch; und daraus folgt ferner, daß wenn der Weg zum Glück durch Unfähigkeit und Nachläßigkeit leichter oder doch eben ſo leicht gemacht würde: ſo würde die Vernunft ſelbſt jenes Geſetz aufheben. Iſt aber auf der andern Seite die verhältnißmäßige Verbeſſerung aller Seelenkräfte nothwendig, um diejenige Einheit und Harmonie in dem Ganzen, die meinem Grundſatz zufolge, das höchſte Gebot der Vernunft iſt, hervorzubringen, und befolgen wir daſſelbe ohne alle perſönliche Rückſicht: ſo thun wir das, weil wir dieſe Imperativen für kategoriſch halten, deren ganze Gültigkeit allein auf ihnen ſelbſt beruht.

Eine Handlung, die keinen andern Urſprung hat, ſondern blos eine Wirkung oder Folge der Nothwendigkeit iſt, welche dieſe Imperativen, dieſe allgemein gebietende und geltende Geſetze uns auferlegen, heißt Pflicht. Wären alle praktiſche Regeln blos bedingt nothwendig, blos um eines gewiſſen Zwecks willen: ſo gäbe es auch keine eigentliche Pflichten, ſondern blos Klugheits-Gebote; da würde kein andrer Unterſchied zwiſchen der Handlung, einem Feind, wenn es ungeſtraft geſchehen könnte, oder einem nützlichen Hausthier das Leben zu nehmen, Statt finden, als die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, wodurch die erſte ſich vor der andern empföhle. Will man demnach

nicht

nicht gern das ganze Gebäude der Moralität umgeworfen, und eine eigennützige Klugheitslehre an ſeine Stelle geſetzt ſehen: ſo wird man genöthigt auf reinen Vernunftgründen zu bauen; und weit entfernt, durch kleinliche Einwendungen oder ungegründeten Tadel das Anſehen ſolcher Syſteme zu ſchwächen, ſollte man ſich lieber bemühen, ihren Mängeln abzuhelfen, und ſie ſo viel wie möglich (dieſe Möglichkeit erſtreckt ſich meines Erachtens ſehr weit,) mit einander zu vereinigen ſuchen.

Wir haben ferner zu betrachten, was für Beweggründe und Triebfedern die Vernunft anwendet, um aufzumuntern oder abzuſchrecken. Hier dürfen wir nun weder an Belohnungen noch Strafen denken. Dieſe haben nur ſolche Beziehungen, die mit den uns von Natur eingepflanzten Trieben, von denen der gute Wille ganz unabhängig ſeyn muß, in einiger Verbindung ſtehen. Die Vernunft hat, wie wir vorhin gezeigt haben, die Kraft aus ſich ſelbſt Handlungen hervorzubringen, die ihren Ideen entſprechen; ſie iſt in dem Betracht praktiſch, und der Wille iſt in ſo fern frey. Ihre eignen Vorſtellungen ſind demnach Beweggründe, und mehrere bedarf ſie eigentlich nicht. Da jedoch dieſe bey den Menſchen mit andern vermiſcht ſind, die von ſinnlichen Gegenſtänden erzeugt werden, und die Vernunft den Willen nicht allein beherrſcht, ſondern die Regierung mit mancherley Neigungen gleichſam theilen muß: ſo entſteht daraus oft ein Streit, den der Menſch nothwendig fühlen muß, der Sieg mag ſich neigen auf welche Seite er will. Unſre Sinnlichkeit fühlt ſich durch die

Mach

Macht der Vernunft gedemüthigt; aber ſogar überwunden flößt dieſer Feind jener doch etwas ein, das Kant nicht beſſer auszudrücken weiß, als mit dem Wort Achtung, ſo wie wenn man ſich bewußt iſt, daß nicht Tapferkeit oder Klugheit, ſondern blos überlegene Stärke einem den Sieg verſchaft hat. Dieſe Art Achtung wiederfährt ganz allein dem moraliſchen Geſetz, ſelbſt alsdenn, wenn man es übertritt, ſo wie auch denen Perſonen, deren Herz es bewahrt, deren Handlungen es ausdrücken. Ruhm und Beyfall zollt man zwar mehreren; Geiſtesgaben und andre Vollkommenheiten genießen beydes, nicht aber Achtung im eigentlichen Verſtand. Dieſe Empfindung wirkt indeſſen nichts der Luſt oder Unluſt gegen gewiſſe Gegenſtände ähnliches; dies ſind pathologiſche Gefühle, die unſre ſinnliche Natur erzeugt. Die erwähnte Achtung iſt nicht immer mit Wohlbehagen verbunden; ſie zwingt uns oft unſern Pflichten ſchmerzliche Opfer zu bringen, und wenn wir uns gedrungen fühlen, ſie für andre zu hegen, ſo wünſchten wir zuweilen uns derſelben entſchlagen zu können. Und dennoch iſt ſie bey gewiſſen Gelegenheiten mächtig genug unſre Sinnlichkeit, die ſich ihr ſo gern widerſetzen will, zu dämpfen und ganz danieder zuſchlagen.

In Betracht der Kraft, welche dieſe Achtung als Triebfeder zum Handeln beſitzt, legt man den Moralgeſetzen ſowohl als der Tugend oder dem Willen der durch ſie im Kampf beſteht, eine eigne Art Intereſſe bey, das durch nichts anders hervorgebracht wird. Es iſt, wie Seneka ſagt, ein Schauſpiel, das die Götter ſelbſt mit Vergnü-

gen

gen betrachten, wenn ein großer Mann gegen Unglück kämpft; und ganz gewiſs nimmt unſer moraliſches Gefühl eben ſo viel Antheil an den Auftritten, wo die Tugend, entweder im Streit wieder heftige, zumal nicht unedle Leidenſchaften, wie Liebe und Mitleiden, den Sieg davon trägt, oder wo dieſe ſchon bezwungen, ihren heiligen Geboten blos zu Werkzeugen dienen. Wer lieſt oder hört von einer uneigennützigen Handlung ohne die Geiſteserhebung, die ſich beynahe über Vermögen nach jenem Ideal auszuſtrecken ſcheint. Aber unter allen Karakteren iſt keiner, der unſre Ehrfurcht zu der Höhe zu treiben vermag, wie das Bild des Heiligen, das von Abt in ſeinem Buch vom Verdienſt gemahlt iſt. Die andern betrachten wir gern; vor ſeinem Glanz aber wenden wir, wie vor der Sonne, unſer Auge weg, oder ſenken es beſchämt zur Erde. Wir fühlen uns ſo ſehr gedemüthigt, daß unſre Achtung ſich zuweilen gar in Haß verwandelt; denn es iſt gar nicht ungewöhnlich, daß die Strahlen welche große Vorbilder von ſich geben, ſtatt zu erleuchten und zu wärmen, die unreine Flamme des Neids in der Bruſt entzünden, eine Flamme, die von der Eigenliebe Nahrung genug erhält.

Sind denn nun aber dieſe Beweggründe ſtark genug, um die Reitzungen zu beſiegen, womit der Wille ſo mächtig von den Sinnen angezogen wird? Dieſe Frage läßt ſich durch die Erfahrung ſehr ſchwer und vielleicht gar nicht beantworten. Es iſt unmöglich ganz genau zu berechnen, was die reinen Gründe der Vernunft bewirken. Unſer eignes Selbſtbewußtſeyn, kann ſich darin leicht betrügen.

wir unmittelbar wahrnehmen, noch als vorhanden voraus- geſetzt werden muß; daß z. B. außer dem Rauch, den wir in weiter Entfernung aufſteigen ſehen, auch eine Flamme iſt, die ihn verurſacht; ein Schluß, der auf dem ſonſt an- geführten Grundſatz beruht, daß alles, was geſchieht, eine Urſache hat.

Aus dieſem Begrif zieht Kant ferner den Schluß, daß in der Natur kein Schickſal oder blinde Nothwendig- keit ſey. Tröſtliche Lehre! wenn man bey den Worten allein ſtehen bleibt, und ihren Sinn nicht genauer unter- ſucht. Denn hier bedeutet obiger Schluß weiter nichts, als daß alle Begebenheiten durch vorhergegangene Urſachen, die in der Natur ſelbſt liegen, beſtimmt ſind, und daß nichts an ſich nothwendig, ſondern nur bedingt iſt, ver- möge des Einfluſſes, den alle Dinge in der Zeit auf einan- der haben. Aber wer, der nur ſonſt veſte und deutliche Begriffe mit den Worten verband, hat wohl jemals das Wort Schickſal in einer andern Bedeutung genommen? Die Erklärung, welche Chryſippus, der als Stoiker ei- ner der eifrigſten Verfechter deſſelben war, bey A. Gellius davon giebt, ſagt gerade eben das. Diejenigen, die es aus dem Einfluß der Geſtirne auf die Bewohner der Erde her- leiten, leugnen die wohl, daß Urſachen vorhanden ſind, auf denen die Nothwendigkeit beruht? Rohe Völker mögen ſich das Schickſal als eine ſtrenge und unverſöhnliche Gott- heit vorgeſtellt, Dichter dieſe Meinung befördert und be- ſtätigt haben; aber ſchwerlich hat irgend ein Philoſoph, oder Naturkundiger ſich einen andern Begriff davon ge-

ſelbſt die unvermeidliche Verachtung ſeines eignen Bewußtſeyns nicht minder als andrer zuzuziehen. Sowohl die ſtoiſche Philoſophie als die Sittenlehre der alten Spartaner und Römer, hat daher eine Menge großer und rechtſchaffener Männer gebildet. Ehrfurcht vor den Geſetzen, nicht Furcht vor der Strafe, Ehre, nicht diejenige, die in äußerlichen Auszeichnungen, ſondern in dem ſtillen Beyfall des Gewiſſens beſteht, die rechtmäßigen Forderungen des Vaterlandes und der Geſellſchaft an jeden ſeiner Bürger; dieſe Triebfedern haben ſelbſt Staatsmänner von jeher für die wirkſamſten gehalten um gute Sitten zu erhalten und zu befördern. Sie haben gewollt, daß dieſe Begriffe durch öffentlichen Unterricht und Erziehung Wurzel in die Gemüther ſchlagen ſollten; aber nie hat jemand, ſo viel mir bekannt iſt, nur gewagt vorzuſchlagen, man ſollte die Jugend nur gewöhnen mit kaltem Blut auf ihre eignen Vortheile zu achten, und geglaubt, moraliſche Vorſchriften dadurch ganz überflüßig zu machen. Gleichwohl iſt es eben dieſe Lehre, die, erzeugt vom Luxus, und gepflegt durch eine Philoſophie, die ſelbſt von jenem beſtochen war, die Grundpfeiler der Sittlichkeit heimlich untergräbt. Man mag den Eigennutz verfeinern ſo viel man will; das Ziel das er ſich ſelbſt ſteckt, kann niemals eben das werden, was die Vernunft der menſchlichen Natur vorhält. Mögen immer die Menſchen ſelten andern Beweggründen folgen; ſie müſſen doch wenigſtens wiſſen, daß es etwas Höheres gebe, wornach ſie zu trachten haben. Iſt es wahr, daß die Triebfedern der Pflichten ſchwach ſind, warum will man ſie denn noch mehr dadurch erſchlaffen, daß man ſie verroſten, das

 iſt,

kann; darüber kann unſer Verſtand unmöglich entſcheiden. Ob die Vernunft ſich einen Schritt weiter wagen darf, werden wir in der Folge hören. Kant muß folglich zugeſtehen, daß es einen andern und höheren, wenn gleich vielleicht blos problematiſchen Begriff der Möglichkeit, als den angeführten, gebe, deſſen Realität man nicht zu beweiſen im Stande iſt.

Uebrigens ſcheint es zwar ſo, daß mehrere Dinge möglich ſind, als wirklich werden. Es kommt uns vor, als wenn leztere etwas mehr enthielten, als erſtere; es findet folglich zwiſchen ihnen ein wirklicher Unterſchied Statt. Nun iſt alles, was exiſtirt, zugleich möglich; folglich giebt es außer dem noch etwas anders, das blos möglich iſt. Dabey aber erinnert Kant, daß dieſer Unterſchied blos in unſrer Vorſtellung beſteht, die nur die verſchiedenen Eigenſchaften der Dinge zuſammenſezt; was man aber im Gegenſtand ſelbſt zum Möglichen hinzuſezt, iſt unmöglich. Unſer Verſtand kann alſo in dieſer Sache nichts entſcheiden. Eben ſo verhält es ſich auch mit der andern Frage, bey welcher noch die Betrachtung hinzukommt, daß alles, was geſchieht, durch Urſachen, und folglich nothwendig beſtimmt wird; und ſollte etwas auch durch andre Geſeze, als die der Nothwendigkeit, regiert werden, ſo iſt das kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung, und liegt alſo außerhalb dem Gebiet des Verſtands. Ich bin in der Hauptſache hierin ganz einig mit Kant; und da der Gegenſtand übrigens eher kuriös als wichtig iſt, will ich Ihre Aufmerkſamkeit nicht länger dabey aufhalten.

Siebzehnte Vorleſung.

Die zweyte Hauptfrage: Was ſollen wir thun? iſt demnach ſo beantwortet: Wir ſollen nach ſolchen Principien handeln: die als allgemeine Regeln für alle vernünftige Weſen gelten können, nicht nach Trieben oder Neigungen, die uns entweder als Menſchen oder einzelnen Perſonen eigen ſind. Dieſe ſind oft im Streit theils unter ſich, theils mit den deutlichen Geboten der Vernunft. Aber woraus läßt ſich denn beweiſen, daß wir grade ſo handeln müſſen, daß es nicht erlaubt iſt, den Einflüſſen unſrer ſinnlichen Natur zu folgen, und daß die Vernunft immer den Vorzug behalten muß, ſo oft ſie ſich mit jener nicht verträgt? Der Beweiß liegt in dem Begriff ſelbſt, den wir mit dem Wort Verpflichtung verbinden. Wir verſtehen darunter alle eine gewiſſe Nothwendigkeit, welche die Vernunft uns auflegt, ihren Geſetzen zu folgen, und fühlen uns, wenn wir unſre Pflicht nicht erfüllen, gedemüthigt, beſchämt, ſtrafbar. Das iſt nicht Vorurtheil, nicht Gewohnheit, auch nicht natürliche Neigung, worin dieſes Gefühl ſeinen Urſprung hat. Die Vernunft hat eine Kraft, durch ihre Jdeen und Principien den Willen oder das Vermögen das wir haben, Handlungen hervorzubringen, zu beſtimmen: Darin beſteht die praktiſche Freyheit; und obgleich die Sinnlichkeit

nicht nur ſich widerſetzen kann, ſondern auch oft die Oberhand im Kampf erhält: ſo kann ſie ſich ihres Siegs doch nie rühmen, da der Verſtand dennoch den Vorzug der Ueberwundnen erkennt.

Wir haben, um die gegebene Antwort noch beſtimmter zu machen, geſucht, ein allgemeines praktiſches Geſetz auszufinden, worunter alle andre können begriffen werden, das nothwendig für jede Vernunft gültig ſeyn muß, und allen zur Maxime dienen kann, ihre Natur mag übrigens beſchaffen ſeyn wie ſie will. Dieſes war folgendes: Befördre durch deine Handlung die vollkommenſte Einheit und Harmonie unter allen Weſen die zu erreichen möglich iſt. Hierin liegt fürs erſte der Grund ſowohl der negativen als poſitiven Pflichten; denn ſoll Uebereinſtimmung befördert werden, ſo muß man ſie nicht ſtöhren, indem man ſelbſt dawider ſtreitet. Zum andern laſſen ſich aus dieſem Grundgeſetz die Pflichten ſowohl gegen ſich ſelbſt als andre herleiten. Derjenige, deſſen Inwendiges und Auswendiges nicht gut zuſammenpaßt deſſen Verſtand voller Widerſprüche, und deſſen Herz ein Tummelplatz kämpfender Leidenſchaften iſt, wie will der im Stande ſeyn, Ordnung unter demjenigen zu erhalten, was um ihn herum iſt? Endlich läßt ſich daraus abnehmen, ſowohl was die Gerechtigkeit fordert, als was Edelmuth und Aufopferung nach dem billigen Urtheil der Vernunft gelten muß. Recht thun heißt dasjenige thun, was jedem Verhältniß angemeſſen iſt, in welchem man mit andern ſteht; es iſt offenbar, daß auf keine andre Art Harmo-

monie Statt finden kann. Wenn die Bürger den Geſetzen nicht gehorchen, wenn man die gegebenen Verſprechen nicht hält: ſo muß das Band der Gemeinſchaft unter den Menſchen nothwendig erſchlaffen und zuletzt reißen.

Zwiſchen bloßen Pflichten der Gerechtigkeit und edlen Handlungen iſt der Unterſchied, daß jene dazu dienen, die einmal veſtgeſetzte Ordnung und Verbindung zu erhalten, jene aber dahin abzielen, ſie zu vermehren und noch vollkommner zu machen. Für Regenten und Geſetzgeber kann zwar auch dieſes zuweilen Pflicht ſeyn; aber alsdenn gehört es eben zu der Ordnung der Dinge, die ſchon durch die Geſetze der Geſellſchaft beſtimmt iſt, daß nemlich gewiſſe Perſonen mit der Macht ausgerüſtet ſeyn ſollen, die erforderlich iſt, wenn der öffentliche Wohlſtand immer ſteigen ſoll. Für gewöhnlich iſt man jedoch weniger ſtreng in dieſen Forderungen, als in den erſteren; werden ſie wider Vermuthen erfüllt: ſo rechnet man es den Urhebern nicht als Schuldigkeit ſondern als Verdienſt an. Wer aber, ohne durch irgend eine beſondere Pflicht verbunden zu ſeyn, andre liebt, für andre ſorgt wie für ſich ſelbſt, ſich in dem richtigſten Verhältniß als Glied des Ganzen betrachtet, aus allen Kräften an deſſen Vervollkommnung arbeitet, und bey Gelegenheit immer bereit iſt mit ſeinem Leben das Gebäude der öffentlichen Wohlfahrt zu gründen, oder mit ſeinem Blut, wo möglich, deſſen Steine zuſammen zu kitten; einem ſolchen geben wir den Namen eines edlen Mannes. Es giebt auch Beyſpiele von ſolchen, die dieſes Verhältniß überſchritten haben, indem ſie ſich ſelbſt für zu ge-

dem Realen und Scheinbaren widerſprechende Principien auszziehe. Eins von beyden muß alſo irren. Und iſt es nun nicht richtiger, die Schuld auf die Sinne zu ſchieben, die doch täuſchen können, als auf die Vernunft, die auf unwiderſprechlichen Gründen baut? Man kann dieſen ſkeptiſchen Einwendungen einen Schein der Gründlichkeit nicht abſprechen. Zwar könnte die Sache gleichgültig ſcheinen, da man doch immer, man mag eine Parthey nehmen, welche man will, genöthigt iſt, ſo zu handeln, als glaubte man das wirkliche Daſeyn der Körper. Da aber die Gründe, womit es beſtritten wird, gemeiniglich von der Art ſind, daß ſie zugleich alles andre Reale über den Haufen werfen, und uns durchaus jede Gelegenheit abſchneiden, in unſern Kenntniſſen weiter, als dahin zu gelangen, wo die Erfahrung uns unmittelbar hinführt: ſo kann ich dieſe Sache nicht mit Stillſchweigen vorbey gehen.

Es giebt hauptſächlich zwey Arten Idealiſten, nemlich ſkeptiſche und dogmatiſche. Die erſteren leugnen zwar nicht das Daſeyn der Körper und anderer äußerlichen Dinge, ſondern halten ſie nur für unerweislich. So die alten Pyrrhoniſten und Akademiker, deren Einwendungen man aus dem Sextus Empirikus am beſten kann kennen lernen. Dieſer Schriftſteller lebte im zweyten Jahrhundert, und hat unter andern das ganze ſkeptiſche Lehrgebäude in drey Büchern erklärt. Er war Philoſoph und Arzt. Gemeiniglich bedienten dieſe Idealiſten ſich doch auch dogmatiſcher Waffen, und ſuchten inſonderheit

abſoluten Realität, oder in der Harmonie mit dem Willen, ſonderlich dem vernünftigen, beſtehen laſſen: ſo ſind dieſe Beſchreibungen im Grunde nicht verſchieden.

Es iſt ein gemeiner Fehler derer, die Syſteme bauen, daß ſie aus Luſt original zu ſcheinen, die Ideen anderer in einem falſchen Licht darzuſtellen ſuchen, damit die Neuheit der ihrigen deſto mehr in die Augen falle, und daß ſie durch eine neue Terminologie ſich das Anſehen von Erfindern geben, während ſie doch nothgedrungen den nämlichen Weg betreten müſſen, den ihre Vorgänger gegangen ſind. So machte es ehedem Ariſtoteles, und Deutſchlands Ariſtoteles hat ſich, wie mir dünkt, nicht ohne Grund eben dieſen Tadel zugezogen; wenn er z. B. die ſtoiſche und Wolfiſche Moral darum tadelt, weil ſie materiale, d. h. ſolche Principien annimmt, die dem Willen ein gewiſſes Objekt vorhalten, wornach er trachten muß, und behauptet, daß ſein eignes Syſtem ſich darin von allen andern weſentlich unterſcheide, daß das Princip worauf es beruht, bloß formal iſt. Grade als wenn man erſtere entbehren könnte: denn wie iſt es überhaupt möglich zu handeln, wenn man das Ziel nicht kennt, das man treffen ſoll? oder als wenn das formale Princip etwas anders als eine Regel wäre, welche beſtimmt, wie die Grundſätze, die unſre Handlungen leiten, beſchaffen ſeyn müſſen. Daß keins dazu tauglich iſt, das nicht allgemeine Gültigkeit, auch nicht diejenigen Eigenſchaften hat, die alle praktiſchen Geſetze haben müſſen, das iſt ein identiſcher Satz, und wahrlich keine Entdeckung, mit der ſich viel Aufſehen machen läßt.

Neuer, oder richtiger, ſeltſam läßt es, wenn er die Frey-heit, ſo wie vorhin den Verſtand, den Kategorien unter-wirft, deren Tabelle er nach dem nemlichen Plan aufſtellt, nachdem er ſie von den verſchiedenen Arten der Sätze her-geleitet hat. Man ſieht aber, daß er blos um dem prak-tiſchen Theil eine gewiſſe Gleichförmigkeit mit dem theo-retiſchen und dem Ganzen eine Harmonie zu geben, die die Leſer einzunehmen im Stande wäre, dieſe blinden Fen-ſter und Thüren angebracht hat, ohne ſich viel darum zu bekümmern, wie weit ſie ſich zum Innern paſſen oder nicht. Auch merkt man nicht, daß er ſelbſt von dieſen Kategorien weitern Gebrauch macht, da hingegen einige ſeiner Nach-folger ihren Schriften dadurch eine ermüdende Weitläuf-tigkeit gegeben haben, indem ſie jede moraliſche Regel durch alle Kantiſche Kategorien durchziehen, durch das Erlaubte und Unerlaubte, Pflicht und Pflichtwidrige, Thun und Laſſen u. ſ. w.; denn dieſe Begriffe gehören, wie verſchiedene andre, zu den moraliſchen Kategorien, die Kant aufſtellt.

Aber indem ich eine vielleicht übertriebene Bauluſt an ihm tadele, einen Fehler, in den Männer ſo leicht verfal-len, die mit großem Vermögen Genie und Thätigkeit ver-binden, kann ich dennoch ſeine Verdienſte, ſelbſt um die praktiſche Philoſophie, nicht verkennen. Er hat zuerſt mit unüberwindlichen Gründen das eudämoniſtiſche und ei-gennützige Syſtem beſtritten, den Begrif Pflicht ſchärfer als irgend einer ſeiner Vorgänger beſtimmt, ihre wahre Quelle in der Freyheit und der Vernunft gezeigt, und die

mo-

moraliſchen Beweggründe von den phyſiſchen Triebfedern der Lüſte und Neigungen richtig abgeſondert.

Ohne mich daher auf das Unweſentliche und Ueberflüßige in ſeinem moraliſchen Lehrgebäude einzulaſſen, gehe ich zur dritten Frage über, welche die ſpekulative Philoſophie zu beantworten hat: **Was können wir hoffen?** Jeder Gegenſtand unſers Verlangens läßt ſich auf eins von dieſen zweyen: **Tugend** und **Glückſeligkeit** zurückführen. Beyde zuſammen bezeichneten die Alten oft mit dem Namen des **höchſten Gutes**; oder wenn ſie auch die eine als der andern untergeordnet anſahen, ſo ſetzten ſie ſie doch in ein ſolches Verhältniß zu einander, daß ſie dadurch unzertrennlich wurden. Eben dies iſt auch in der Folge die allgemeine Meinung geweſen; nur hat man nach den verſchiedenen Syſtemen ſich ihre Verbindung auf mehr als eine Art gedacht. Diejenigen, welche die Tugend blos für eine Kunſt anſehen, die Summe der Genüſſe zu vermehren, oder ſich die größten und dauerhafteſten Vortheile zu verſchaffen, werden zuerſt damit fertig zu zeigen, wie dieſe Dinge mit einander verbunden ſind. Wir haben aber auch geſehen, daß eine ſolche Tugend ſich nach den Zeiten und Umſtänden verändert, indem Vortheil und Genuß auf den Lüſten und der Denkart der Menſchen beruht, die weder bey allen noch den nemlichen Perſonen immer einerley ſind. Die ächte Tugend hingegen iſt veſt und unbeweglich, richtet ſich nicht nach zufälligen Beſchaffenheiten, ſondern nach den ewigen, allgemein gültigen Geſetzen der Vernunft.

Die andre Parthey hat daher lieber gewollt, die Tugend ſelbſt bringe einen Zuſtand im Gemüth hervor, der dasjenige ausmacht, was man mit Recht Glückſeligkeit nennen kann. Die Stoiker waren bange es mit einem Namen zu bezeichnen, der dazu verleiten könnte es mit Wolluſt oder ſinnlichem Vergnügen zu vermengen. Sie ſprachen daher niemals von einem Wohlbehagen oder Genuß, der damit verbunden wäre, ſondern nur von Seelenruhe, als dem Ziel für des Weiſen Wünſche. Dieſe beſteht indeſſen nicht in Gleichgültigkeit, ſondern vielmehr in einem wirklichen Gefühl der Würde des Menſchen, als eines vernünftigen Weſens, der Freyheit und Unabhängigkeit von den Reitzungen der Sinne und aller äußerlichen Dinge. Die Tugend als die Mutter einer ſo groſſen Seligkeit, war daher nach ihren Gedanken nicht nur das höchſte, ſondern dabey einzige Gut. Keine Wolluſt oder Freude kann damit verglichen werden, kein Schmerz die edle Frucht verderben. Unter den greulichſten Qualen, in **Phalaris** glühendem Ochſen, hört des Weiſen Glückſeligkeit nicht auf. — Man hat dieſe Lehre oft aus Misverſtand als lauter Prahlerey ausgeſchrieen. Die Stoiker leugneten gleichwohl nicht, daß die Vergnügen mit unſrer ſinnlichen Natur übereinſtimmend wären, und in ſo fern zum Wohlbefinden gehörten; nur wollten ſie ihnen nicht den Namen eines abſoluten Guts einräumen, welcher auch wirklich, wie wir vorhin geſehen haben, nur dem moraliſch Guten zukommt. Außer dieſem iſt nichts, das nicht eine Urſach eines weit größern Uebels werden könnte, weil es immer dem Misbrauch unterworfen

Nun kann man aus einer Wirkung immer ſchließen, nicht allein auf eine Urſache überhaupt, ſondern zudem auf eine, die dem durch ſie hervorgebrachten ähnlich iſt; denn es iſt vorhin gezeigt worden, daß es vornehmlich dieſe Aehnlichkeit iſt, woraus wir unſern Begriff von Urſache und Wirkung bilden. Folgt nun nicht hieraus, daß die ſinnlichen Vorſtellungen doch irgend eine Aehnlichkeit mit den Objekten haben müſſen, von denen ſie herrühren? Daß die Aehnlichkeit nicht vollkommen ſeyn kann, iſt leicht zu begreifen, da jede Empfindung eine zuſammengeſetzte Wirkung des empfindenden Subjekts und des empfundenen Objekts iſt. Das Bild im Spiegel entlehnt ſeine Geſtalt nicht nur von dem Gegenſtande, der ſich darin zeigt, ſondern großentheils auch von der Form und den übrigen Eigenſchaften des Spiegels. Eben ſo mit den Vorſtellungen der Seele, die zwar nicht treue Abdrücke der Originale, ihnen aber auch nicht ſo ganz unähnlich ſind, daß man, wie Kant will, ſich nicht den geringſten Begriff davon machen könnte.

Jeder unſrer Sinne hat, ſo zu ſagen, ſeine eigne Form, die genau von dem, was den Dingen ſelbſt eigen iſt, muß unterſchieden werden. Nur das, was alle Sinne bezeugen, kommt ihnen zu, hat man Grund für etwas Wirkliches an ihnen zu halten. Farben blenden das Geſicht, der Laut betäubt das Gehör, Hitze, oder Kälte das Gefühl, ſo daß wir oft darüber vergeſſen, zu unterſuchen, wie die Objekte an ſich ausſehen, die ſolche Empfindungen erregen, deren Grund ohne Zweifel mehr in

uns ſelbſt liegt, als in dem Aeußeren, das blos die Veranlaſſung dazu giebt. Daher die unrichtigen Begriffe, die wir uns von der Natur der Körper und Geiſter machen, die dem ungeachtet wirklich exiſtiren. Die Sinne ſollen uns blos lehren die Objekte ſoweit zu kennen, als wir ihrer bedürfen, d. i. ſoweit ſich ihr Einfluß auf unſre eigne Natur erſtreckt. Ihr Zeugniß enthält zwar etwas Wahres, aber mit viel Schein vermengt, den der Verſtand davon abſondern muß. Wir räumen den Zweiflern ein, wenn ſie es durchaus verlangen, daß unſre Sinne lügen; daß ſie betrügen können, das ſteht bey uns ſelbſt ihnen zu verwehren.

So habe ich Ihnen kürzlich meine Gedanken über dieſen Gegenſtand geſagt. Bin ich glücklich genug geweſen, dem einen, oder dem andern aus einem Irrgang herauszuhelfen, in den ich ihn vielleicht mit mir zugleich gezogen haben möchte: ſo wird mich meine Unvorſichtigkeit weniger gereuen. Ich kann nicht leugnen, daß mich zuweilen eine Furcht anwandelt, mein Vortrag könnte Zweifel erregen, die er nicht eben ſo geſchickt zu heben vermöchte; da es immer leichter iſt Knoten zu knüpfen, als zu löſen. Hätte ich mir im Anfang die Schwierigkeit, Licht und Klarheit in die dunkelſten Materien zu bringen, ſo groß vorgeſtellt, wie ich ſie jetzt empfinde: ſo würde ich ohne Zweifel meinen Vorſatz lieber aufgegeben, als ihn, wenn Sie ſo meynen, zu wenig, oder mit gar keinem Nutzen ausgeführt haben. Doch die Unterſuchung der Wahrheit kann nie ganz fruchtlos ſeyn; und was man in ver-

ſchie-

ſchiedenen Boden ſäet, muß doch hie, oder da einmal aufkommen. Damit dieſes deſto gewiſſer geſchehe, will ich ferner den möglichſten Fleiß anwenden, und Sie, meine Wertheſten! werden durch die Aufmerkſamkeit, die Sie mir ſchenken, oder doch durch Ihre Geduld und Ihr Beyſpiel dazu beytragen.

Druckfehler.

Seite 17. Zeile 6. von unten lies Grundlage für Grunlage.

— 79 — 11 — — — was für wan

einzuſehen, was für Gemeinſchaft dieſe Gottheiten mit einander haben.

Aber obgleich eine ſolche Verbindung nicht nur möglich iſt, ſondern zum Theil wirklich ſtatt findet, ſo fehlt doch noch ſehr viel, daß das Verhältniß zwiſchen ihnen vollkommen gleich ſeyn, daß die Gaben des Glücks immer nach Verdienſt abgewogen werden, und ſie ſich in Anſehung des Grades entſprechen ſollten. Denn fürs erſte iſt nur die vollkommne Tugend ſich ſelbſt allein genug, da ſie mit keiner Neigung mehr zu kämpfen hat; zum andern iſt ein nach dem moraliſchen Zuſtand eines jeden abgemeſſenes Glück nirgends möglich als in einer Geſellſchaft von Menſchen, wo die Vernunft allein Geſetze vorſchreibt, und ihnen allen nöthigen Nachdruck geben kann.

Wenn ihr aber auch dieſe Kraft fehlt (ich begebe mich jezt wieder zu dem Kantiſchen Syſtem), ſo ſtellt ſie doch dieſe Verbindung zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend als ein nothwendiges Ziel unſrer Bemühungen auf; es muß daher möglich ſeyn, wo nicht es zu erreichen, ſo doch mittelſt eines unendlichen Fortſchreitens ſich demſelben immer mehr zu nähern. Allein das gegenwärtige Leben iſt kurz und nur wenig geſchickt, die Beſtimmung des Menſchen zu erfüllen. Unleugbar iſt es, daß wo nicht Glückſeligkeit ſelbſt, ſo doch Würdigkeit dazu, nothwendig mit der Tugend verbunden iſt. Nur wäre es widerſprechend, wenn die Vernunft etwas als nothwendig vorſtellen ſollte, das doch außerhalb ihrer Idee nicht

die

die geringſte Realität hätte. Ein unendliches Steigen in moraliſcher Vollkommenheit, und eine Glückſeligkeit die ihr entſpricht, iſt daher eins von den Poſtulaten oder Forderungen der reinen Vernunft, die man genöthigt iſt anzuerkennen, wenn man überhaupt in unſrer moraliſchen Erkenntniß die Begriffe mit einander in Uebereinſtimmung bringen will. Wir ſind durchaus nicht im Stand die Sache mit theoretiſchen Gründen zu beweiſen; aber ſie läßt ſich eben ſo wenig damit widerlegen. In dieſer Ungewißheit kann die praktiſche Vernunft nur Glauben zuwege bringen, das iſt, unter entgegengeſezten Meinungen, von denen keine ſich beweiſen läßt, derjenigen ihren Beyfall geben, die nicht nur ihren Principien am beſten entſpricht, ſondern die ſie ſelbſt nothwendig vorausſetzen müſſen. Hieraus folgt nun erſtlich, daß die Seele des Menſchen, die als Weſen an ſich betrachtet, uns übrigens ganz unbekannt iſt, für unſterblich zu halten iſt. Ob ſie einfach oder zuſammengeſezt ſey, iſt uns in praktiſcher Hinſicht eben ſo unnöthig als unmöglich zu wiſſen; aber, daß ſie auch nach dem Tod des Leibes unaufhörlich fortdauern muß, gebietet uns die Vernunft darum zu glauben, weil ſonſt ihre Idee von einer nothwendigen Verbindung zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend ein Traum ſeyn würde ohne wirklichen Gegenſtand, ohne Realität. Das höchſte Gut, wornach wir trachten müſſen, ſchließt beydes in ſich; und da jede Idee abſolute Vollſtändigkeit oder Totalität in allem was dazu gehört, erfordert: ſo muß das höchſte Gut auch in beyder Rückſicht ſo vollkommen ſeyn, daß nichts ihr fehlen darf, wodurch es er-

höht werden könnte. Nun iſt es einem endlichen Weſen auf keine andre Art möglich dieſes zu erreichen, als durch ſtetes und unaufhörliches Nähern; auf einmal läßt es ſich nicht ganz ergreifen. In dieſem Verſtand iſt demnach die Fortdauer der Seele eine praktiſch ausgemachte Wahrheit; obgleich theoretiſch betrachtet, ſogar ihre bloße Möglichkeit durchaus unverbürgt iſt.

Was meiner Meinung nach gegen dieſen Kantiſchen Beweiß zu erinnern iſt, habe ich bey einer andern Gelegenheit die Ehre gehabt vorzutragen. Ich ſchwäche ſeine moraliſchen Gründe für die Unſterblichkeit der Seele nicht, wenn ich der theoretiſchen Vernunft etwas mehr einräume. Selbſt die Betrachtungen, die ich hier anzuſtellen Gelegenheit gehabt habe, ſcheinen mir dasjenige zu beſtätigen, was ich vormals blos als Vermuthung geäußert habe. Iſt es ein unveränderliches Vernunftgeſetz, daß man unaufhörlich zum Beſſern fortſchreite: ſo kann die Natur und ihr Urheber, die höchſte Intelligenz oder Verſtand, nicht davon abgehen; es hat ja allgemeine, in der Sache ſelbſt gegründete Gültigkeit. Iſt die vollkommenſte Einheit und Harmonie aller Weſen untereinander ſo wie mit ſich ſelbſt, die höchſte Regel nicht nur unſers Thuns und Laſſens als Menſchen, ſondern auch jeder freyen Handlung: ſo folgt daraus zugleich, daß auch die dauerhafteſten und ſtärkſten Verbindungen zwiſchen Subſtanzen das Ziel iſt, wohin die Natur ſelbſt, durch die höchſte Weisheit geleitet, arbeiten muß. Wir brauchen daher nicht, um dieſen Satz zu beweiſen, unſre Zuflucht zu bloßen Vermuthungen

gen und analogiſchen Schlüſſen zu nehmen; ſondern unſre eigne Vernunft darf ſogar der Natur ſolche Geſetze vorſchreiben, denn ſie iſt ein Abdruck des allerheiligſten Willens des höchſten Weſens. Auch betrachteten wir ſie in einer der vorigen Vorleſungen als ein Pfand der Unvergänglichkeit, als eine Schutzwehr gegen Tod und Untergang.

Allein dieſes alles beruht auf dem Ideal der Vernunft von einem mit allen Vollkommenheiten begabten Weſen, deſſen Wirklichkeit die theoretiſche Vernunft, nach Kant, eben ſo wenig im Stand geweſen iſt zu beweiſen. Dieſe iſt daher, eben dieſem Philoſophen zufolge, das zweyte Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Der vernünftige Wille, der uns zu handeln beſtimmt, hat, wie er behauptet, auf die übrige Natur keinen Einfluß. Das Geſetz der Freyheit kann ſie gar nicht in ſo einen Gang bringen, der mit der Würdigkeit jedes Menſchen das Gute der Natur zu genießen, harmonirte; und doch beſteht Glückſeligkeit grade in dieſem Genuß. Giebt es nun außer dieſer Welt nicht ein Weſen, das mit der uneingeſchränkten Herrſchaft über die Natur den höchſten Verſtand und den heiligſten Willen verbindet: ſo kann die Vernunft weder ihre Forderungen erfüllt ſehen, noch ihren Verheißungen die geringſte Gültigkeit geben. Iſt Würdigkeit glücklich zu werden nur eine Idee, der nichts in der Natur entſpricht, die ohne ſich darum zu bekümmern, Wohl und Wehe nach ganz andern Regeln austheilt: ſo iſt es vielleicht mit allen übrigen Ideen, ja gar mit dem Moralge-

ſetz eben ſo beſchaffen. Da könnte man ſeine Vortreflichkeit bewundern, ohne ihm zu gehorchen, wie Kunſtmodelle, die man niemals zu kopiren geſonnen iſt. Die Vernunft ergreift daher nothgedrungen jenes große Ideal nicht nur der Macht, ſondern auch der Weisheit und Heiligkeit, deſſen Daſeyn aus theoretiſchen Grundſätzen ſich nicht darthun läßt. Denn da die Glückſeligkeit nicht eigentlich den, dem Geſetz entſprechenden Handlungen, ſondern vielmehr der ganzen Denkart des Handelnden angemeſſen ſeyn muß, inſofern er ſich nemlich dadurch beſtimmen läßt: ſo muß das Weſen, welches dieſe Harmonie zwiſchen den verſchiedenen Reichen der Natur und der Freyheit bewirken ſoll, ſelbſt nothwendig nach einer klaren Vorſtellung von der moraliſchen Vollkommenheit handeln; es muß tief in das Innerſte des Herzens ſchauen, ſelbſt das Muſter jenes vollkommenen Geſetzes ſeyn, deſſen Abdruck wir an uns tragen. Es iſt alſo blos die praktiſche Vernunft, von welcher dieſes Ideal objektive Realität hat. Durch ſie wiſſen wir zwar nicht, daß es wirklich da iſt, werden aber doch zu einem vernünftigen Glauben daran gebracht.

So lautet im Weſentlichen der Kantiſche Beweiß für das Daſeyn Gottes. Ich will mich auf drey Anmerkungen darüber einſchränken. Erſtlich habe ich gezeigt, daß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit auch eine natürliche Verbindung Statt findet; und obgleich dieſe nicht ſo vollkommen iſt, wie die Vernunft fordert: ſo würde dieſe dennoch, von allen andern Gründen entblößt, gewiß

wiß keine Hypotheſe wagen, von der ſie unter allen ihren übrigen Ideen nichts Aehnliches findet, und vor der jede andre Kenntniß ſo weit zurück ſtehen muß. Solche Rieſenſchritte dürfte das kühnſte Genie niemals zu thun wagen, geſchweige die gemeine Vernunft, wenn ſie nicht durch die Betrachtung andrer Dinge, vornehmlich der Natur, ſich dazu vorbereitet hätte.

2) Wenn Kant die praktiſche Vernunft Schlüſſe machen läßt auf das was wirklich iſt: ſo ſcheint er mir die Grenzen zu vergeſſen, die er ſelbſt ihr geſezt hat, vermöge deren ſie nicht mehr wiſſen kann, als was ſeyn ſollte. Ueber die Möglichkeit ihren Ideen Realität zu geben, darf ſie nicht grübeln, zumal da ſie auch nichts Unmögliches darin gewahr wird. Wie will er ferner beweiſen, daß die Art, wie ſie ihr Ziel zu erreichen ſucht, die einzig mögliche iſt? Können nicht in jener Ewigkeit, die bevorſteht, viele natürliche Verhältniſſe und Verbindungen zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit Statt finden, wovon wir jezt gar keine Vermuthung haben können, ohne daß man die Dazwiſchenkunft eines höheren Weſens anzunehmen braucht? Schon in dieſem Leben fängt man ja an dieſes Band zu bemerken. Aber geſezt, die Sache an ſich wäre unbegreiflich; muß man ſie denn nothwendig begreifen? In praktiſcher Rückſicht wäre das wohl noch unnöthiger als zu theoretiſchem Gebrauch. Was berechtigt denn nun die praktiſche Vernunft ſich nach Stützen für ihre Hofnung umzuſehen, die ſie hernach doch nicht einmal zu brauchen würdigt; denn Furcht vor einem ſtra-

ſenden Gott und Hofnung künftiger Belohnungen, entadelt und befleckt ja die wahren moraliſchen Beweggründe.

3) Die Anmaßungen der praktiſchen Vernunft kommen mir viel gefährlicher vor, als der theoretiſchen, die ihre Sätze doch immer beweiſen muß, und dieſe Beweiſe iſt es denn erlaubt zu prüfen. Jene hingegen bedarf keines andern Beweiſes als ihr Intereſſe, welches ſich nothwendig nach eines jeden beſondern Denkungsart richtet, und folglich keine Grenzen hat. Zwar beſtellt Kant die theoretiſche um ihre Ideen zu beſtimmen und zu reguliren; da aber jene nicht entſcheiden kann, in wie fern ſie wirklich oder nur möglich ſind, ſo ſchränkt ſich ihre Aufſicht blos darauf ein, daß ſie verhüte, daß nichts Widerſprechendes oder mit andern Ideen Streitendes mit unterlaufe. Durch die Benennung: praktiſch erhalten daneben alle auch noch ſo unerweisliche und dreiſte Meinungen eine Wichtigkeit, welche die blos theoretiſchen nie haben können. Die Streitigkeiten der Philoſophen werden nun nicht mehr gleichgültig für den Staat und das menſchliche Leben; ſondern ſo wie ehemals die Theologen ihre Wortklaubereyen zu wichtigen Angelegenheiten für das gemeine Beſte zu machen wußten: ſo könnte vielleicht der bisher beſcheidnere Philoſoph ſich des nemlichen Vorwands bedienen um ſeine Meinungen geltend zu machen, und ihnen, wenn es gelingen wollte, ein ſymboliſches Anſehen zu geben. Die Beſchuldigung, daß die entgegengeſezte zur Gottloſigkeit und Sittenloſigkeit verleite, iſt ſchon eine gefährliche Waffe; geht man aber gar ſo weit,

weit, daß man eben den Verdacht gegen Menſchen faßt, die ſich blos weigern dem geliebten Lehrgebäude blindlings ihren Beyfall zu geben: ſo fehlt nichts als ein mächtiger Arm um jene Verfolgungs-Scenen zu erneuern, gegen welche ſo mancher Schriftſteller von hitzigem Blut und unverſöhnlichem Herzen in unſern Tagen eifert. Daß mir dieſe Gedanken hier in den Sinn kommen, darüber wird ſich niemand wundern, der etwas von den Schickſalen der Kantiſchen Philoſophie und von der Art kennt, wie die Streitigkeiten darüber oft ſind geführt worden.

Aber um wieder zu meinem Gegenſtand zurückzukehren, ſo will ich durch dieſe Erinnerungen dem Kantiſchen Beweiß keinesweges alle Brauchbarkeit oder dem Erfinder eine wohlverdiente Ehre abſprechen. Schwach an ſich ſelbſt hat er, in Verbindung mit den theoretiſchen Gründen, die ich vorhin angeführt und gegen Kants Einwendungen zu retten geſucht habe, nicht wenig Gewicht. Sonderlich ſind die moraliſchen Beweiſe ungemein geſchickt die Hofnung der Unſterblichkeit zu bekräftigen. Und wir ſind Kant Dank ſchuldig, daß er einen der vornehmſten nach meinen Gedanken wirklich geſchärft hat.

Daß nur der Rechtſchaffene verdient glücklich ſowohl als ſelig zu werden, iſt ein Princip, das keine Sophiſterey im Stand iſt zu ſchwächen, kein Nebel von Irrthümern zu verdunkeln. Seligkeit iſt vielleicht unzertrennlich

von der Tugend, und beſteht in dem Gefühl ſeiner innern Würde und Unabhängigkeit von der Tyranney nicht nur der Leidenſchaften, ſondern auch des Glücks. Aber auf der einen Seite iſt dieſes Gefühl doch nicht ganz rein, da die Freyheit bey den Menſchen nicht vollkommen iſt, ſondern wie bey einem edlen Thier, das ſich zwar fangen und mißhandeln, doch aber in ſeinem Gefängniß nicht ganz bezwingen läßt; auf der andern Seite iſt ſie für ſich allein nicht zureichend. Denn der Menſch iſt nicht blos vernünftig, er iſt auch ſinnlich. Als ſolche haben wir Bedürfniſſe zu befriedigen, Wünſche zu erfüllen, Schmerzen und Leiden zu vertreiben. Vergebens nennen wir uns glücklich, wenn wir Leere und Ueberdruß mit dem Gegenwärtigen empfinden müſſen. Des Weiſen Tugend iſt kein Mantel, in den er ſich gegen Regen und Kälte einhüllen kann, kein Amulet gegen Krankheiten, keine Waffe gegen die Angriffe der Bosheit und des Neides. Er ſtirbt unter oft mißlungenen Bemühungen, die Natur und ſonderlich den Menſchen in Harmonie mit ſeinem vernünftigen Willen zu bringen. Ausſicht in eine dunkle Zukunft, das Glück einer ſpäten Nachkommenſchaft, wenn ſein Name längſt aus aller Gedächtniß verlöſcht iſt, das iſt doch keine würdige Belohnung für ſeine Mühe, wenn er nicht hoffen darf, gleichſam hinter einem Vorhang Zeuge davon zu ſeyn. Sogar das tauſendjährige Reich gegen die lezten Zeiten der Welt, dieſer Tempel, den unſre Vorfahren gegründet haben, damit er von ihren ſpäteſten Enkeln der Glückſeligkeit und Tugend geweihet werde, mit deſſen Plan man aber noch nicht fertig iſt, wie kann

er Bauleute reitzen mit Fleiß daran zu arbeiten, wenn ſie ihn niemals in ſeiner Herrlichkeit ſchauen ſollen? Wer wollte denn nicht lieber eine vergängliche Hütte für ſich, als eine ewige Wohnung für die Nachkommen bauen? Doch dieſer Gedanke kommt uns verächtlich vor; ein edler Trieb empört ſich dagegen in unſrer Bruſt. Und iſt das nicht eine oft undeutliche Empfindung von den erwähnten Vernunftgründen? nicht eine Art Bewußtſeyn unſrer unverweßlichen Natur, das wir uns weiter nicht erklären können? ſind es nicht jene Gefühle die Kato durch Addiſons Feder in dieſen Zeilen ſo ſchön ausdrückt:

Vergehn wird die Natur, die Sonne ſelbſt
Vor Alter ſich verdunkeln; du, mein Geiſt!
Wirſt dennoch blühn in ew'ger Jugend Lenz
Wenn die Materie in Staub zerfällt,
Das ganze Weltgebäud' in Trümmern liegt.

In dem erſten Bande dieſer Vorleſungen beliebe der Leſer Folgendes zu verbeſſern.

S. X. Zeile 11 lies: einmal die Woche gehalten.
Z. 20 lies: anſehn.
S. XV. Z. 8 lies: Theilnehmen.
S. 11. Z. 20 l. Sie ſehen.
S. 45 Z. 4 l. gegen dergl. Unt.
S. 57 Z. 4 von unten l. zwiſchen
S. 76 Z. 10 l. zu erläutern
S. 81 Z. 6 l. woher wiſſen wir das?
Z. 14 l. unwiderſprechlicher.
S. 83 Z. 16 und 17 l. den Begriffen oft mehr.
S. 91 Z. 22 l. oder mehrere auf denen ſie ruhte v. h.
S. 103 Z. 3 l. richtig.
S. 126 Z. 13 l. Empfindung.
Z. 15 l. ſeine
S. 136 Z. 2 l. Kalorik.
S. 137 Z. 22 l. wären.
S. 139 Z. 6 l. verhehlen.
Z. 11 l. Sehkraft.
S. 157 Z. 22 l. gleichzeitig.
S. 160 Z. 2 und 3 l. überreden zu glauben.
Z. 11 l. würde.
S. 162 Z. 19 und 20 l. Veränderung iſt, nemlich eine n. S.
S. 179. Z. 4. v. unten l. nicht anzuwenden.
S. 187 Z. 4 l. nun.
S. 190 Z. 3 v. unten l. zu wenigem oder gar keinem

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Treschow, Niels,

Vorlesungen über die Kantische Philosophie

Bd.: 1

Kopenhagen und Leipzig (1798)

Ph.u. 512-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047188-4
VD18 80335330-001